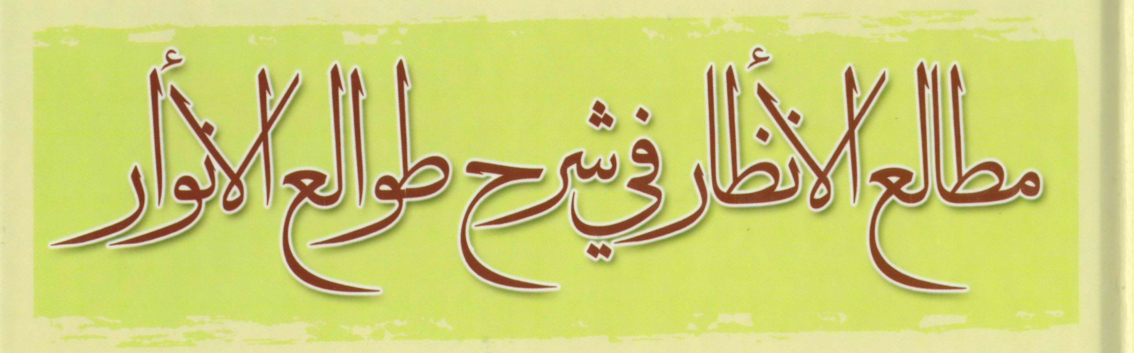
طوالع الأنوار من مطالع الأنظار

لمؤلّفه ناصر الدين عبد الله القاضي البيضاوي (م ٦٨٥ هـ)

و يليه



لمؤلّفه شمس الدين محمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) الأصفهاني (م ٧٤٩ هـ)

و بهامشه

حاشية المحقق الشريف علي بن محمد الجرجاني (م ٨١٦ هـ)

الجزء الأوّل


بسم الله الرحمن الرحيم
شبكة الفكر
alfeker.net

طوالع الأنوار من مطالع الأنظار

لمؤلّفه ناصر الدين عبد الله القاضي البيضاوي (م ٦٨٥ ق)

ويليه

مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار

لمؤلّفه شمس الدين محمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) الأصفهاني (م ٧٤٩ ق)

وبهامشه

حاشية المحقق الشريف على بن محمد الجرجاني (م ٨١٦ ق)

الجزء الأوّل

سرشناسه : بیضاوی، عبدالله بن عمر، - ۶۸۵ ق.
اصفهانی، محمودبن عبدالرحمن، ۶۷۴ - ۷۴۹ ق.
عنوان و نام پدیدآور : طوالع‌الانوار من مطالع‌الانظار/ للقاضی ناصرالدین البیضاوی. مطالع‌الانظار فی شرح طوالع‌الانوار/ محمودبن‌عبدالرحمن اصفهانی. و بهامشه؛ حاشیة علی‌بن‌محمد الجرجانی.
مشخصات نشر : قم : راید،۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری : ۵۳۵ ص.
شابک : ۱-۶-۹۲۴۷۵-۶۰۰-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : عربی.
یادداشت : کتابنامه .
یادداشت : نمایه .
موضوع : خداشناسی
موضوع : نبوت
موضوع : امامت
شناسه افزوده : جرجانی، علی بن محمد، ۷۴۰ - ۸۱۶ق.
رده بندی کنگره : ۱۳۹۳ ب۹ط۹/BP۲۱۷/۴
رده بندی دیویی : ۴۲/۲۹۷
شماره کتابشناسی ملی : ۳۴۹۶۴۵۲

شناسنامه کتاب

اسم کتاب: .... ۱. طوالع الأنوار من مطالع الأنظار
مؤلف: .... ناصرالدین عبد الله القاضی البیضاوی
اسم کتاب: .... ۲. مطالع الأنظارفی شرح طوالع الأنـوار
مؤلف: .... شمس الدین محمود بن عبدالرحمن الأصـفهانی
ناشـر : .... رائـد
نوبت چاپ: .... اول / ۱۳۹۳ / قم
تیراژ : .... ۱۰۰۰ نسخه
طرح جلد: .... حسن مجتبـی زاده
صفحه آرا: .... عطاء اله نصرتی
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۲٤۷۵-٦-۱



قیمت: ۱۷۰۰۰ تومان

مرکز پخش: قم، انتشارات رائد، ۰۲۵۳۲۹۳٦۱٦۰ و ۰۹۱۹۷٤٦۳۱۳۳

فهرس الموضوعات

۱. ترجمة المؤلّف

هو الإمام القاضي المفسر ناصر الدين أبو سعيد أو أبو الخير عبد الله بن أبي القاسم عمر بن محمد بن أبي الحسن علي البيضاوي الشيرازي، أحد علماء أهل السنة و الجماعة، و هو فقيه و أصولي شافعي، و متكلم و محدث و مفسر و نحوي. ولد في المدينة البيضاء بفارس- و إليها نسبته- قرب شيراز، و لا تعلم سنة ولادته تحديداً، والغالب أنّ مولده أوائل القرن السابع الهجري.

أثنى على علمه و فضله غير واحد، و هو قاضي قضاة شيراز و عالم أذربيجان و نواحيها. و تصدّى سنين طويلة للفتيا و التدريس، برع في الفقه و الأصول و جمع بين المعقول و المنقول، تكلم كل من الأئمة بالثناء على مصنفاته التي تشهد له برسوخ القدم و علو الكعب و انتفع به الناس و بتصانيفه، و ولّى قضاء شيراز و قابل الأحكام الشرعية بالاحترام و الاحتراز، ثم صرف عن القضاء، فرحل إلى تبريز حتى توفي فيها.

و من مواقفه أنّه لمّا صرف الإمام البيضاوي عن قضاء شيراز رحل إلى تبريز و صادف دخوله إليها مجلس درس. فجلس في أخريات القوم بحيث لم يعلم به أحد، فذكر المدرّس نكتة زعم أنّ أحداً من الحاضرين لا يقدر على جوابها و طلب من القوم حلّها و الجواب عنها، فإن لم يقدروا فالحلّ فقط، فإن لم يقدروا فإعادتها. فشرع البيضاوي في الجواب، فقال: لا أسمع حتى أعلم أنّك فهمت، فخيّره بين إعادتها بلفظها أو معناها، فبهت المدرس، فقال: أعدها بلفظها، فأعادها ثمّ حلّها و بيّن أنّ في ترتيبه إيّاها خللاً، ثم أجاب عنها و قابلها في الحال بمثلها و دعى المدرّس إلى حلّها فتعذّر عليه ذلك، و كان الوزير حاضراً، فأقامه من مجلسه و أدناه إلى جانبه وسأله من أنت؟ فأخبره أنه البيضاوي و أنه جاء في طلب القضاء بشيراز، فأكرمه و خلع عليه خلعة القضاء في يومه و ردّه مكرماً بعد أن قضى له حاجته.

مات بتبريز في سنة ٦٨٥ هـ الموافق عام ١٢٩٢م، و قيل: سنة ٦٩١ هـ و قد أوصى للقطب الشيرازي أن يدفن بجانبه، فدفن في «خرانداب» بتبريز بجانب الشيرازي.

شيوخه و تلاميذه: تتلمذ الإمام البيضاوي على جملة كبيرة من الشيوخ، منهم: والده الإمام أبو القاسم عمر بن محمد بن علي البيضاوي (م ٦٧٥هـ) أخذ عنه الفقه على مذهب الشافعي؛ و الشيخ محمد بن محمد الكحتائي الصوفي، صحبه البيضاوي و أخذ عنه الطريق و اقتدى به في الزهد و العبادة؛ و الشيخ شرف الدين عمر البوشكاني الزكي (م ٦٨٠هـ).

و أخذ عن الإمام البيضاوي من لا يحصى كثرة من التلامذة، عرف منهم: الشيخ الإمام فخر الدين أبو المكارم أحمد بن الحسن الجاربردي (م ٧٤٦هـ) شرح المنهاج في أصول الفقه لشيخه، و تصريف ابن الحاجب، و له حواش مشهورة على الكشاف. و الشيخ كمال الدين أبو القاسم عمر بن إلياس بن يونس المراغي أبو القاسم الصوفي (ولد عام ٦٤٣هـ و توفي بعد ٧٣٢هـ)، قرأ عليه المنهاج و الغاية القصوى و الطوالع. و الشيخ جمال الدين محمد بن أبي بكر بن محمد المقرئ، كان صاحب تصانيف فائقة. و الشيخ روح الدين بن الشيخ جلال الدين الطيار. و القاضي رزين الدين علي بن روزبها بن محمد الخنجي (م ٧٠٧هـ)، صنف في الفروع و الأصول و شرح كتاب الغاية القصوى لشيخه. و القاضي روح الدين أبو المعالي (م ٧٥٣هـ)، شرح كتاب الغاية القصوى كذلك. و تاج الدين الهنكي.

مؤلفاته: امتاز الإمام البيضاوي بتصانيفه البديعة المشهورة و التي تنوعت فنونها، منها:

طوالع الأنوار في أصول الدين(و هو ما بأيدينا). قال عنه السبكي: و هو أجلّ مختصر صنّف في علم الكلام، و قد اعتنى العلماء به إقراء و تدريساً و شرحاً، و كان من الكتب المعتمدة في تدريس علم الكلام بالجامع الأزهر مدة طويلة. و ممّن شرحه الشريف الفرغاني الشهير بالعبري (م ٧٤٣هـ)، و من أشهر شروحه شرح شمس الدين أبي الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (٦٧٤- ٧٥٩هـ) المسمّى «مطالع الأنظار في شرح

طوالع الأنوار» و قد طبع- بالطبعة المعدنية- مع المتن بالمطبعة الخيرية بمصر عام ١٣٣١هـ

و منها: التفسير المسمّى بـ «أنوار التنزيل و أسرار التأويل»؛ منهاج الوصول إلى علم الأصول؛ الغاية القصوى في دراية الفتوى على مذهب الشافعية؛ شرح المحصول في أصول الفقه للرازي؛ مرصاد الأفهام إلى مبادئ الأحكام؛ الإيضاح في أصول الدين؛ شرح التنبيه لأبي إسحاق الشيرازي في الفقه الشافعي في أربعة مجلدات؛ شرح المنتخب في أصول الفقه للإمام فخر الدين الرازي؛ لب اللباب في علم الإعراب و هو مختصر كافية ابن الحاجب؛ مصباح الأرواح في الكلام؛ منتهى المنى في شرح أسماء الله الحسنى؛ تحفة الأبرار في شرح مصابيح السنة للبغوي؛ رسالة في موضوعات العلوم و تعاريفها؛ نظام التواريخ، باللغة الفارسية؛ تسبيع البردة المسمى بـ «الكواكب الدرية تسبيع البردة البوصيرية في مدح خير البرية»، و هو تسبيع للبردة المباركة.

مصادر ترجمته

البداية و النهاية (١٣: ٣٠٩). الوافي بالوفيات (٥: ٤٤٧). نزهة الجليس (٢: ٨٧). طبقات الشافعية للسبكي (٥: ٥٩). شدّ الإزار و حطّ الأوزار (٢٩٩). هدية العارفين (١: ٢٤١). مفتاح السعادة (١: ٤٣٦). اكتفاء القنوع (١: ٤٠). كشف الظنون (٢: ٨٩).

٢. ترجمة الشارح

هو ابوالثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) بن أحمد بن محمد الأصفهاني. ولد في أصفهان من بلاد فارس سنة ٦٧٤ هـ و تعلّم فيها. كان مفسراً عالماً بالعقليات، رحل إلى دمشق فأكرمه أهلها، و أعجب به ابن تيميه (أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله الحراني الدمشقي الحنبلي: ٦٦١- ٧٢٨ هـ)، ثم انتقل إلى القاهرة، فبنى له الأمير «قوصون» الخانقاه بالقرافة على سفح جبل المقطم في القاهرة و رتّبه شيخاً لها، فاستمرّ إلى أن مات بالطاعون فيها في ذي القعدة سنة ٧٤٩ هـ و دفن بالقرافة.

مؤلفاته: له في العلوم و الآداب العربية و الإسلامية مصنفات كثيره، منها:

كتاب التفسير سمّاه «أنوار الحقايق الربانية»؛ تشييد (تسديد) القواعد في شرح تجريد العقائد للنصير الطوسي؛ شرح فصول النسفي؛ مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار للبيضاوي، ألّفه للملك الناصر محمد بن قلاوون؛ ناظرة العين، في المنطق، رتّبه على مقدمه و قسمين، شرحه أحمد بن عمر المالكي(م ٧٩٥ ق) و سمّاه ناضرة العين؛ البيان، و هو في شرح مختصر ابن الحاجب؛ بيان معاني البديع، و هو شرح البديع لابن الساعاتي في أوّل الفقه؛ شرح مطالع الأنوار لسراج الدين الأرموي(في المنطق)؛ شرح كافية ابن الحاجب، و هو شرح كبير قدم فيه عشر مقدمات نافعة؛ شرح منهاج البيضاوي؛ شرح الساوية في العروض.

مصادر ترجمته

بغية الوعاة في طبقات اللغويين و النحاة للسيوطي، ص ٣٨٨. فهرست الكتب العربية بالكتبخانه الخديوية، ج ١، ص ١٤٢، ج ٢، ص ١١، ٥٤، ٢٣٩، ٢٧٢. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني، ج ٢، ص ٢٩٨، ٢٩٩. شذرات الذهب لابن

العماد الحنبلي، ج ٦، ص ١٦٥. طبقات الشافعية للسبكي ج ٦، ص ٢٤٧. الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص ١٩٨. و الأعلام لخير الدين الزركلي، ج ٨، ص ٥٢- ٥٣. مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده، ج ٢، ص ١٧٨، ١٨٧، ٢٦٩، ٣٦٣. طبقات الشافعية للأسنوي ٣٠ : ٢، ٣١ : ١ (ط). الدرر الكامنة لابن حجر ٤: ٣٢٧، ٣٢٨. تاريخ علماء بغداد لابن رافع السلمي ٢١٨، ٢١٩. كشف الظنون لحاجي خليفة ٢٣٥، ٣٤٦، ٤٤٢، ٤٤٣، ١١١٦، ١١٣٦، ١١٤٨، ١٣٧١، ١٧١٧، ١٨٥٥، ١٨٧٩، ١٩٢١، ١٩٩١. روضات الجنات للخوانساري ٢١٤. إيضاح المكنون للبغدادي ١: ١٤٣. التعريف بالمؤرخين للعزاوي ١: ١٨٩، ١٩٠. هدية العارفين للبغدادي ٢: ٤٠٩ ١٣٧.

٣. ترجمة المحشّي

علي بن محمد بن علي السيد الزين ابوالحسين الحسيني الجرجاني الحنفي، يعرف بـ السيد الشريف.

ولد سنة ٧٤٠ بجرجان، و قيل: في تاكو قرب أسترآباد، و لمّا بلغ الرشد اشتغل ببلاده و أخذ «المفتاح» عن شارحه النور الطاووسي، و عنه أخذ الشرح المشار إليه و بعض الزهراوين من «الكشّاف» مع «الكشف» للسراج عمر البهيماني، و كذا أخذ «شرح المفتاح» للقطب عن ولد مؤلّفه مخلص الدين أبي الخير علي.

و قدم القاهرة و أخذ بها عن أكمل الدين و غيره، و أقام بسعيد السعداء أربع سنين. و من شيوخه بالقاهرة العلامة مباركشاه، قرأ عليه «المواقف» لشيخه العضد.

ثمّ خرج إلى بلاد الروم، ثمّ لحق ببلاد عجم و رأس هناك، و قد تصدّى للإقراء و التصنيف و الفتيا، و تخرّج به أئمة نحارير، و كثرت أتباعه و طلبته، و بعد صيته. و كان قد نصبه الشاه شجاع للتدريس بدارالشفاء بشيراز ٧٧٩ إلى عشر سنين، و لما سقط شيراز بيد التركمان بقيادة تيمور گوركان و هم سنّيون أجبروا المير على الإقامة بسمرقند، و لما مات الأمير تيمور هذا رجع إلى شيراز.

كان المحقق الشريف معاصراً للمحقق التفتازاني و جرت بينهما مناظرات طويلة في مجلس تيمورلنگ، تكرر استظهار السيد فيها عليه غير مرّة.

له الرواية عن جماعة منهم قطب الدين الرازي، و يروي عنه جماعة منهم ابنه السيد محمد و جلال الدين محمد بن عبدالعزيز الشافعي و الشيخ منصور بن الحسن الكازروني و العلامة أسعد بن محمد الصديقي الكازروني.

عدّه القاضي نورالله من حكماء الشيعة و علمائها و استشهد على ذلك بتنصيص تلميذه السيد محمد نوربخش و الشيخ محمد بن أبي جمهور الأحسائي بتشيعه و بوصيته

بدفنه عند قبر الإمام الكاظم عليه السلام، و أمّا ابنه السيد شمس الدين فهو شيعي بخلاف ابنه الميرزا مخدوم؛ فإنّه سنّي، بل ناصبي، و ردّ على الشيعة بكتاب نواقض الروافض الذي ردّ عليه القاضي نورالله بكتاب مصائب النواصب، و الشيخ أبوعلي الحائري بعذاب النواصب.

مات في يوم الأربعاء سادس ربيع الآخر سنة ٨١٦ بشيراز، و دفن بتربة وقب داخل سور شيراز بالقرب من الجامع العتيق المسمى بمحلة سواحان، في قبر بناه لنفسه.

له تصانيف يقال إنّها تزيد على الخمسين، منها: تفسير الزهراوين، شرح فرائض الحنفية السراجية، شرح الوقاية، شرح المواقف للعضى الإيجي، شرح المفتاح للسكاكي، شرح التذكرة للنصير الطوسي، شرح الچغميني في علم الهيئة و شرح الكافية بالعجمية. و له حواشي على: تفسير البيضاوي و المشكاة و الخلاصة للطيبي و العوارف و الهداية للحنفية و التجريد لنصيرالدين الطوسي و المطالع و شرح الشمسية و المطول و المختصر و شرح طوالع الأصبهاني و شرح هداية الحكمة و شرح حكمة العين و حكمة الإشراق و التحفة و الرضى في النحو، و شرح نقركار و المتوسط و الخصيبي و العوامل الجرجانية، و رسالة الوضع، و شرح شكّ الإشارات للطوسي، و التلويح- أو التوضيح- و النصاب في لغة العجم، و متن أشكال التأسيس و تحرير أقليدس، و له رسالة للوجود، و أخرى للوجود في الموجود بحسب القسمة العقلية، و أخرى في الحرف، و أخرى في الصوت، و أخرى في الصغرى و الكبرى في المنطق بالعجمية، و أخرى في الوجود و العدم- و هما بالعجمي بـ هست و نيست- و أخرى في علم الأدوار.

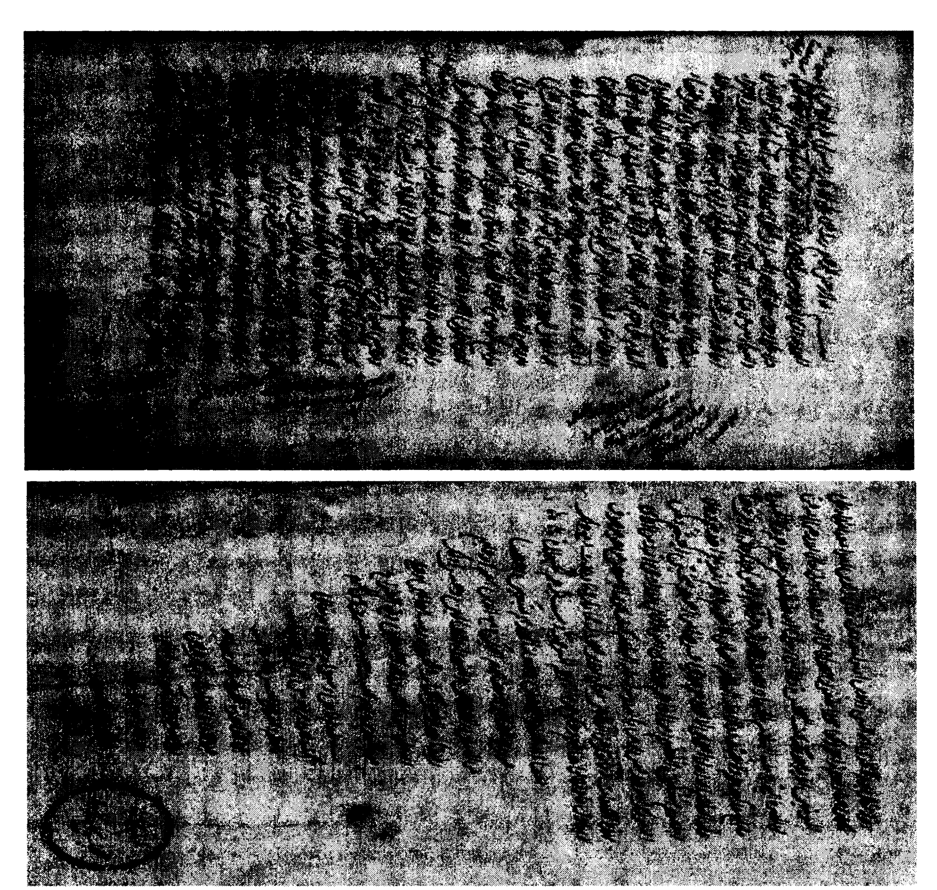
مصادر ترجمته

بغية الوعاة للسيوطي ٣٥١؛ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي ٥: ٣٢٨- ٣٣٠؛ البدر الطالع للشوكاني ١: ٤٨٨- ٤٩٠؛ الفوائد البهية ١٢٥- ١٣٧؛ مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ١: ١٦٧؛ كشف الظنون ١٢، ٤١، ١٣٩، ٣٤٧، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٩١، ٤٢٢؛ ٤٤٨، ٤٧٤، ٤٩٧- ٤٩٨، ٦٨٥، ٧٢٠، ٨٤٩، ٨٥٤، ٨٥٦، ٨٨٩، ٨٩٤، ٨٩٧، ٨٩٨، ١٠٦٣، ١١١٦، ١١٤٤، ١١٧٧، ١١٧٩، ١٢٤٨، ١٣٧٠- ١٣٧١، ١٤٧٩، ١٧٠٠، ١٧١٦، ١٧٦٣، ١٨١٩،

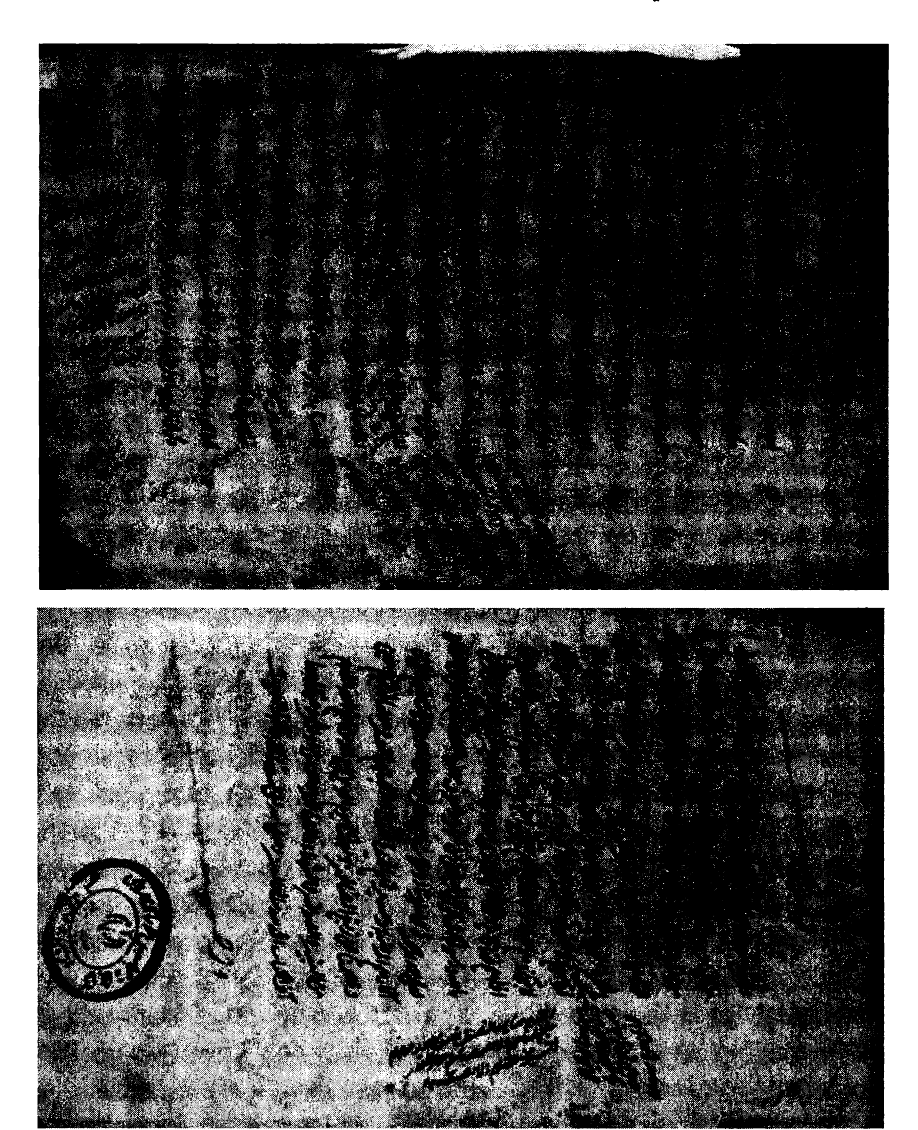
١٨٤٣، ١٨٥٣، ١٨٩١، ١٩٥٤، ٢٠٢٣، ٢٠٢٩، ٢٠٣٨؛ إيضاح المكنون للبغدادي ١: ١٤٠، ٥٦٧، ٢: ٢٢٩، ٥٧٣، ٧١٥، روضات الجنات ٥: ٣٠٠- ٣٠٨؛ هدية العارفين ١: ٧٢٨- ٧٢٩؛ الكنى و الألقاب ٢: ٣٥٨- ٣٦٠؛ طبقات أعلام الشيعة ٦: ٩٠- ٩١؛ الأعلام للزركلي ٦: ٧.

٤. النسخ المعتمدة

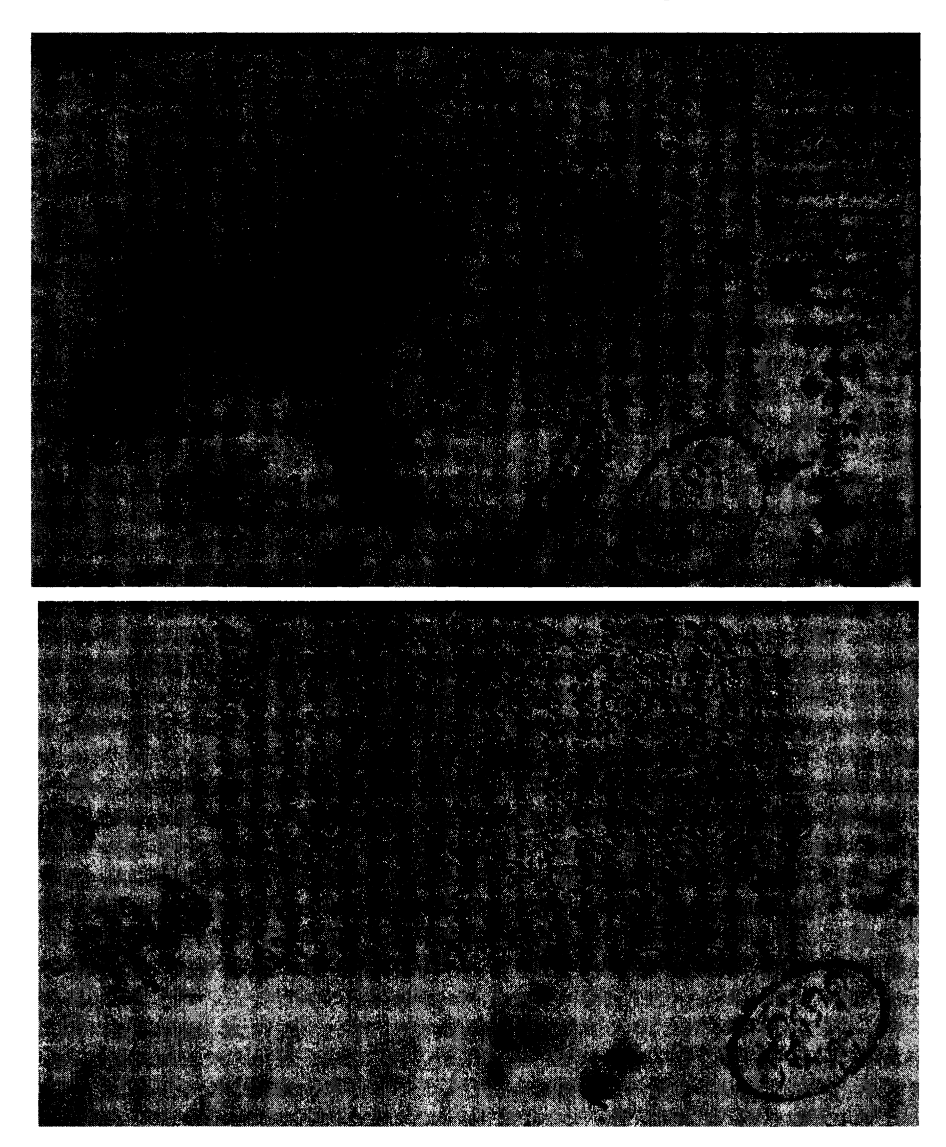
١. النسخة «أ» : محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقمها ١٦٩٥٢. كاتبها: محمّد بن موسى الأزاقي. تأريخ الاستنساخ: سنة ٧٨٣ هجرية. و النسخة تحتوي على المتن و الشرح.



۲. النسخة «ب»: محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقمها ١٦٥. كاتبها و تأريخ استنساخها مجهول. و النسخة تحتوي على الشرح، و حواشي محقق الشريف الجرجاني.



٣. النسخة «ج»: محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقمها ٣١٩٦٩. أهداها السيد محمّد صادق الطباطبايي، كاتبها و تأريخ استنساخها مجهول. و النسخة تحتوي على الشرح و المتن بهامشها.

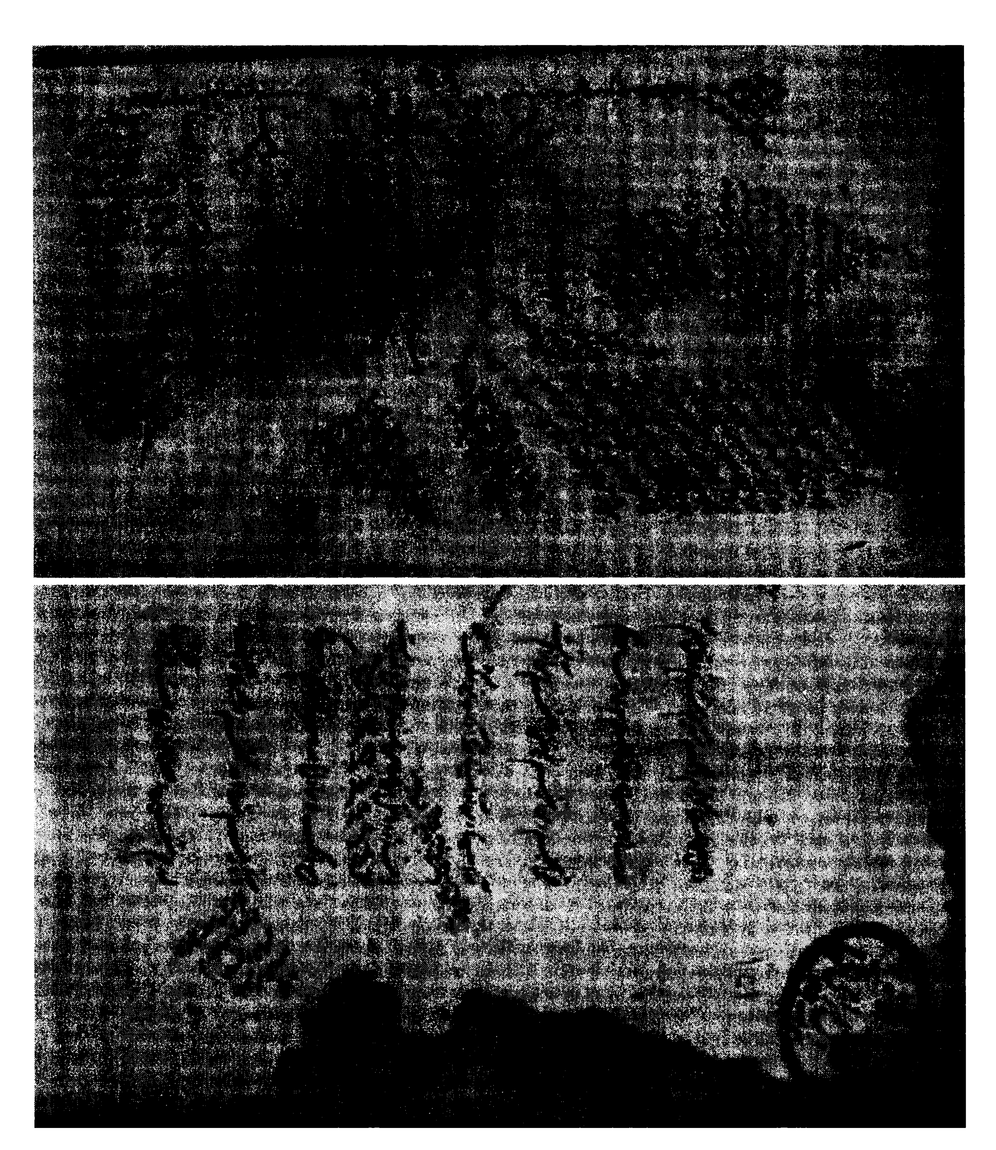


٤. النسخة «د»: و هي النسخة المطبوعة بالطبعة المعدنية مع المتن و حواشي السيد الشريف الجرجاني، بالمطبعة الخيرية بمصر عام ١٣٣١هـ

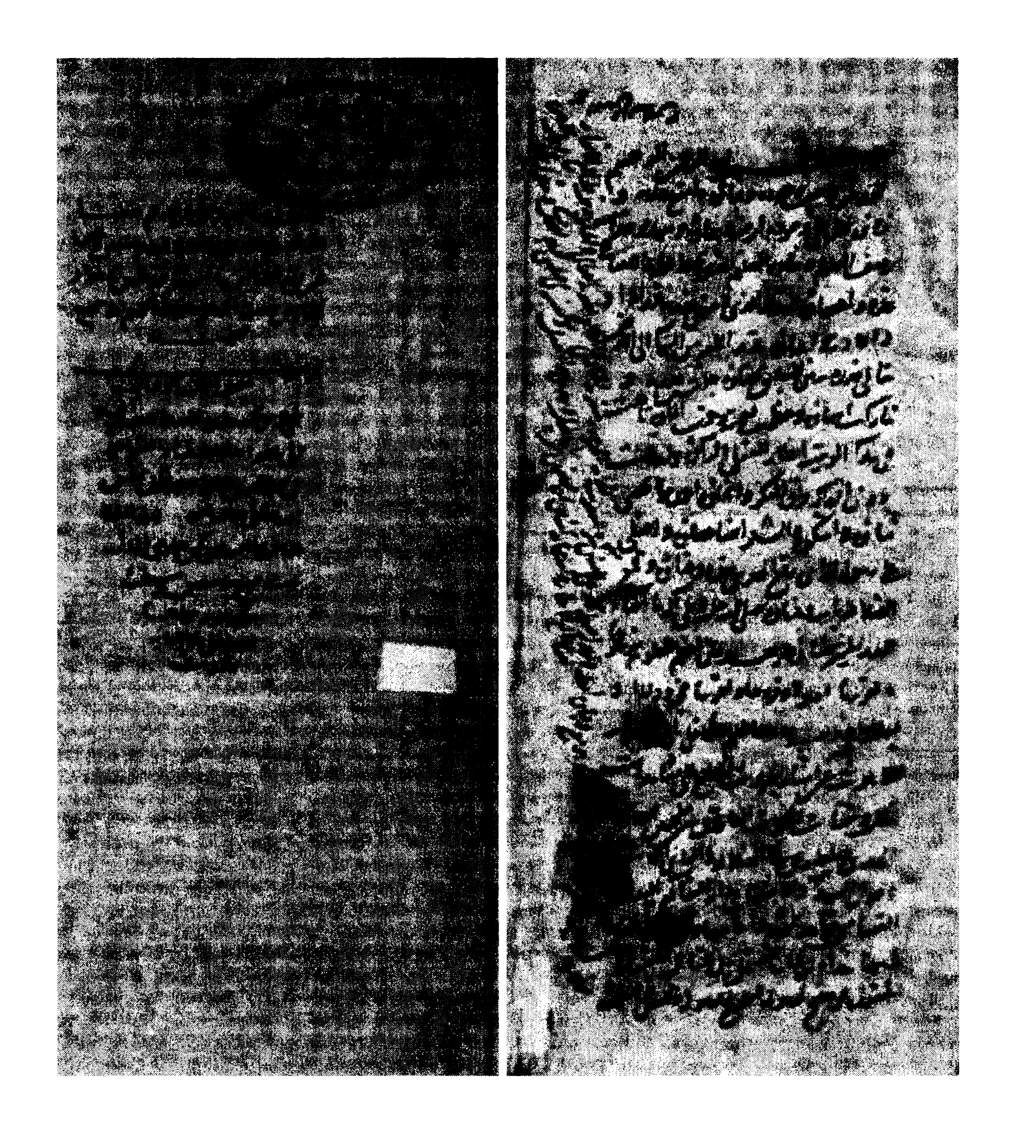




٥. النسخة «س»: محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقمها ١٠٤٧٢. كاتبها و تأريخ استنساخها مجهول. و النسخة تحتوي على متن طوالع الأنوار للبيضاوي فقط.



٦. النسخة «ش»: محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقمها ١٤٢٩٩. كاتبها: أبوالقاسم أحمد بن عبدالله بن علي الأصفهاني. تأريخ الاستنساخ: ٢٣ جمادي الأولى سنة ٦٧٩ هجرية. و النسخة تحتوي على متن طوالع الأنوار للبيضاوي فقط.



طوالع الأنوار من مطالع الأنظار

لمؤلّفه:

ناصر الدين عبد الله بن أبي القاسم عمر بن محمد بن أبي الحسن على القاضي

البيضاوي الشيرازي (م ٦٨٥ ق)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن وجب وجوده و بقاؤه، و امتنع عدمه و فناؤه. دلّ على وجوده أرضه و سماؤه، و شهد بوحدانيته رصف العالم و بناؤه. العليم الذي يحيط علمه بما لا يتناهى عدّه و إحصاؤه. القدير الذي لا تنتهي قدرته عند المراد، له إعادته و إبداؤه. يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض بتالي قَدَره سنن السابق قضاؤه. جلّت قدرته و تباركت أسماؤه، و عظمت نعمته و عمّت آلاؤه. تاهت في بيداء ألوهيته أنظار العقل و آراؤه. و ارتجّت دون إدراكه طرق الفكر و أنحاؤه.

أحمده و لا يحصى ثناؤه، و أشكره و الشكر أيضاً عطاؤه. و أصلّي على رسوله الذي رفع الهدى جدّه و عناؤه، و قمع الضلالة بأسه و غناؤه، صلّى الله عليه و على آله ما أضاء البدر المنير ضياؤه.

و بعد؛ فإنّ أعظم العلوم موضوعاً، و أقومها أصولاً و فروعاً، و أقواها حجّة و دليلاً، و أجلاها محجّة و سبيلاً، هو العلم الكافل بإبراز أسرار اللاهوت عن أستار الجبروت، المطّلع على مشاهدات الملك و مغيبات الملكوت، الفاروق بين المنتخبين للرسالة و الهدى، و المنطبعين على الضلالة و الردى، الكاشف عن أحوال السعداء و الأشقياء في دار البقاء يوم العدل و القضاء، مبنى قواعد الشرع و أساسها، و رئيس معالم الدين و رأسها[1].

هذا و إنّ كتابنا يشتمل على عقائل المعقول و نخب المنقول في تنقيح أصوله و تخريج فصوله، و تلخيص قوانينه و تحقيق براهينه، و حلّ مشكلاته و إبانة[2] معضلاته، و هو مع وجازة لفظه و سهولة حفظه يحتوي على معان كثيرة الشعوب، متدانية الجنوب[3]، مسوّمة المبادي و المطالع، مقوّمة العوالي و المقاطع، و سمّيته «طوالع الأنوار من مطالع

---

١. س: - و رأسها.

٢. س: - إبانة.

٣. أ: الجيوب.

الأنظار»، و الله سبحانه أسأله أن يعصمني من الأباطيل، و يهديني سواء السبيل[١]، و يغفر لي خطيئتي يوم الدين، و يبوّئني في أعلى علّيين، مع النبيين و الصدّيقين و الشهداء و الصالحين.

و بعد؛ فمقصود الكتاب مرتّب على مقدّمة و ثلاثة كتب. أمّا المقدمة ففي مباحث تتعلّق بالنظر، و فيها فصول.

[المقدمة: في مباحث تتعلّق بالنظر]

[الفصل الأوّل: في المبادي]

الفصل[٢] الأوّل: في المبادي. اعلم أنّ تعقّل الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات يسمّى تصوّراً، و مع الحكم بأحدهما يسمّى[٣] تصديقاً.

و كلاهما ينقسمان: إلى بديهي لا يتوقّف حصوله على نظر و فكر، كتصوّر الوجود و العدم، و الحكم بأنّ النفي و الإثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان. و كسبي يحتاج إليه، كتصوّر الملك و الجن، و العلم بحدوث العالم و قدم الصانع.

إذ لو كانت التصوّرات و التصديقات بأسرها ضرورية أو مكتسبة لما فقدنا شيئاً، أو لما تحصّلنا على شيء؛ لأنّ النظري إنّما يكتسب من معارف أخرى[٤] سابقة، فلو كانت بأسرها مكتسبة لزم استناد كلّ منهما إلى غيره، إمّا[٥] في موضوعات متناهية أو غير متناهية، فيلزم الدور أو التسلسل المحالان.

و النظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدّي إلى استعلام ما ليس بمعلوم. و تلك

---

١. س: الطريق.

٢. أ: - الفصل.

٣. أ: - بأحدهما يسمّى.

٤. أ: أخر.

٥. ج: - إمّا.

الأمور المرتّبة إن كانت موصلة إلى تصوّر[١] سمّيت معرّفاً و قولاً شارحاً، و إن كانت موصلة إلى تصديق سمّيت حجّة و دليلاً.

[الفصل الثاني: في الأقوال الشارحة]

الفصل الثاني: في الأقوال الشارحة. و فيه مباحث:

الأوّل: في شرائط المعرِّف. معرِّف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة ذلك الشيء[٢]، فيكون العلم به سابقاً على العلم بالمعرَّف. فلا يعرّف الشيء[٣] بالمساوي له[٤] في الجلاء و الخفاء، كما قيل: الزوج عدد ليس بفرد. و بنفسه، مثل: الحركة نقلة[٥]، و الإنسان حيوان بشر.

و لا[٦] بالأخفى منه؛ سواء توقّف عليه معرفته بمرتبة واحدة، كتعريف الشمس بأنّه كوكب نهاري، و النهار بأنّه زمان طلوعها. أو بمراتب، كتعريف الاثنين بأنّه زوج أوّل[٧]، ثمّ تعريف الزوج بأنّه المنقسم بالمتساويين[٨]، ثمّ تعريف المتساويين[٩] بالشيئين اللذين لا يفضل أحدهما على الآخر، ثمّ تعريفهما[١٠] بالاثنين. أو لم يتوقّف، مثل: النار ركن شبيه بالنفس.

و ينبغي أن يقدّم الأعم؛ لشهرته و ظهوره. و يجتنب عن الألفاظ الغريبة و المجازية و التكرار، مثل أن يقال: العدد كثرة مجتمعة من الآحاد[١١]، و الإنسان حيوان جسماني ناطق.

---

١. د: + مجهول.
٢. س: - ذلك الشيء.
٣. س: - الشيء.
٤. س: - له.
٥. ج: هي النقلة.
٦. أ، س: - لا.
٧. أ: أوّلاً.
٨. أ: بمتساويين.
٩. س: تعريفه.
١٠. س: - بالشيئين اللذين لا يفضل أحدهما على الآخر، ثمّ تعريفهما.
١١. أ، س: عن الوحدات.

اللهم إلّا إذا دعت إليه ضرورة، و ذلك في تعريف[1] المتضايفين، مثل: الأب حيوان يتولّد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك. أو حاجة، كقولهم[2]: الأنف الأفطس أنف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير إلّا في الأنف.

الثاني: في أقسام المعرّف. معرّف الشيء لا بدّ و أن يساويه في العموم و الخصوص ليشمل جميع أفراده[3] و يميّزها عن غيرها. فلا يخلو من أن يكون داخلاً فيه أو خارجاً عنه أو مركّباً منهما.

و الأوّل إمّا أن يكون جميع أجزائه، و هو الحدّ التام، أو لم يكن، و هو الحدّ الناقص. و الثاني هو الرسم الناقص. و الثالث إن كان المميّز داخلاً يسمّى حدّاً ناقصاً أيضاً، و إن كان بالعكس- كما إذا تركّب من الجنس و الخاصة- يسمّى رسماً تامّاً.

و اعترض عليه أوّلاً[4]: بأنّ مجموع أجزاء الشيء عينه، و الجزء إنّما يعرّف الكلّ إذا عرّف شيئاً من أجزائه، و ذلك الجزء إمّا أن يكون هو، فيلزم تعريف الشيء بنفسه[5]، أو ما هو خارج عنه. و الخارج إنّما يعرّف إذا عرف اختصاصه به، و ذلك يتوقّف على معرفته و معرفة ما يغايره من الأمور الغير المتناهية، و ذلك محال.

و ثانياً[6]: بأنّ المطلوب إن كان مشعوراً به امتنع تحصيله، و إن لم يكن مشعوراً به امتنع طلبه.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ الجزء متقدّم على الكلّ بالطبع، و الأشياء التي كلّ واحد منهما متقدّم على شيء يمتنع أن تكون نفسه و معرّفاً به، و معرّف الشيء ليس بواجب[7] أن يعرّف شيئاً من أجزائه أصلاً؛ لجواز استغنائها بأسرها، و تعريف الموصوف متوقّف

---

١. س: - تعريف.

٢. د: كما في قولهم.

٣. س: ليشتمل جملة أفرادها.

٤. س: - أوّلاً.

٥. س: - فيلزم تعريف الشيء بنفسه.

٦. س: - ثانياً.

٧. أ: يوجب.

على كون الوصف[1] المعرّف بحيث يلزم من تصوّره تصوّره بعينه، و ذلك إنّما يتوقّف على اختصاصه و شموله في نفس الأمر، لا على العلم بها.

و هو ضعيف؛ لأنّ تقدّم كلّ واحد لا يقتضي تقدّم الكلّ من حيث هو كلّ و مجموع ليدلّ على المغايرة، و لو كانت الأجزاء بأسرها- حتى الصوري- معلومة كانت الماهية معلومة، و إلّا لم يفد التحديد، و لو استلزم الخارجي تصوّره تصوّره، فإن كان متصوّراً كان الملزوم متصوّراً فاستغنى عن التعريف، و إن لم يكن متصوّراً امتنع التعريف به.

بل الجواب أنّ الأجزاء على انفرادها معلومة، و التحديد استحضارها مجموعة؛ بحبث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود. و كذا الرسم إذا كان مركّباً، و أمّا المفرد فلا يفيد.

و عن الثاني بأنّ توجّه الطلب نحو الشيء المشعور به ببعض اعتباراته، فلا استحالة.

الثالث: في بيان ما يعرَّف و يعرَّف به. الحقائق إمّا أن تكون بسيطة أو مركّبة، و كلّ منهما إمّا أن يتركّب عنه غيره أو لا يتركّب. فالبسيط الذي لا يتركّب عنه غيره لا يحدّ و لا يحدّ به، كالواجب. و الذي يتركّب عنه غيره لا يحدّ و يحدّ به[2] كالجوهر[3]، و المركّب الذي لا يتركّب عنه غيره يحدّ و لا يحدّ به كالإنسان، و الذي يتركّب عنه غيره يحدّ و يحدّ به كالحيوان، فالحدّ للمركّب، و كذا الرسم التامّ، و أمّا الرسم الناقص فيشملهما.

---

١. س: وصف.

٢. أ، س: يحدّ به و لا يحدّ.

٣. أ: - كالجوهر.

[الفصل الثالث: في الحجج]

الفصل الثالث: في الحجج. و فيه مباحث:

الأوّل: في أنواع الحجج. الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول، فإمّا أن يستدلّ بالكلي على الجزئي أو بأحد المتساويين على الآخر، و يسمّى قياساً. أو بعكسه، و يسمّى استقراء تامّاً؛ إن كان بجميع جزئياته، و ناقصاً؛ إن لم يكن. أو بجزئي على جزئي آخر، و سمّي تمثيلاً، و قياساً في عرف[١] الفقهاء، و الجزئي الأوّل أصلاً، و الثاني فرعاً، و المشترك جامعاً.

و تأثيره يعرف تارة بالدوران و أخرى بالسبر و التقسيم أو بغيرهما. و قد استقصينا الكلام فيه في «منهاج الوصول إلى علم الأصول».

الثاني: في القياس و أصنافه. القياس قول مؤلّف من أقوال متى سلّمت لزم عنه لذاته قول آخر. و هو إمّا أن يشمل النتيجة أو نقيضها بالفعل، و يسمّى استثنائياً[٢]، أو لا، و يسمّى اقترانياً[٣].

و الأوّل هو أن يستدلّ بوجود الملزوم على وجود اللازم، أو بعدمه على عدم الملزوم، أو بوجود أحد المتعاندين على عدم الآخر، أو بعدمه على وجوده. فيكون مشتملاً على مقدّمة حاكمة بالملازمة بينهما، و تسمّى شرطية متّصلة.

أو بالمعاندة، و تسمّى شرطية منفصلة حقيقية؛ إن تعاندا مطلقاً، و مانعة الجمع؛ إن تعاندا صدقاً فقط، و مانعة الخلو؛ إن تعاندا كذباً فقط.

و أخرى تدلّ على وضع الملزوم، أو المعاند مطلقاً، أو صدقاً، أو رفع اللازم أو المعاند مطللقاً، أو كذباً، و تسمّى استثنائية.

---

١. س: عند.

٢. أ: استثنائية.

٣. أ: اقترانية.

و الثاني على أربعة أوجه؛ لأنّه لا بدّ له[1] من أمر يناسب طرفي المطلوب، و يسمّى أوسط، و المحكوم عليه في المطلوب أصغر، و المحكوم به أكبر، و المقدّمة التي فيها الأصغر صغرى[2]، و التي فيها الأكبر كبرى[3].

فالأوسط إمّا أن يكون محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى، أو محمولاً فيهما، أو موضوعاً فيهما، أو موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى.

فالأوّل: أن يستدلّ بصدق الأوسط على كلّ الأصغر أو بعضه، و صدق الأكبر على كلّ ما صدق عليه الأوسط او سلبه عنه على صدق الأكبر على كلّ الأصغر أو بعضه، أو سلبه عن كلّه أو بعضه.

الثاني: أن يستدلّ بصدق الأوسط على كلّ الأصغر و سلبه عن كلّ الأكبر، أو بعكسه على سلب الأكبر عن كلّ الأصغر، أو بصدق الأوسط على بعضه و سلبه عن كلّ الأكبر، أو بسلبه عن بعض الأصغر و صدقه على كلّ الأكبر على سلب الأكبر عن بعض الأصغر، و ذلك بشرط أن يتّحد زمان السلب و الإيجاب، أو يكون أحدهما دائماً[4].

الثالث: أن يستدلّ بصدق الطرفين على كلّ الأوسط أو[5] أحدهما عليه و الآخر على بعضه، على صدق الأكبر على بعض الأصغر. أو بصدق الأصغر على كلّه و سلب الأكبر عن كلّه أو بعضه أو بصدقه على بعضه و سلب الأكبر عن كلّه، على سلب الأكبر عن بعض الأصغر.

الرابع: أن يستدلّ بصدق الأصغر على كلّ الأوسط و صدقه على كلّ الأكبر أو بعضه، على صدق الأكبر على بعض الأصغر. أو بصدقه على كلّه او بعضه و سلب الأوسط عن كلّ الأكبر، على سلب الأكبر عن بعض الأصغر. أو بسلب الأصغر عن كلّ الأوسط و صدقه على كلّ الأكبر، على سلب الأكبر عن كلّ الأصغر.

---

١. د: – له.

٢. أ: بالصغرى. د: الصغرى.

٣. أ: بالكبرى. د: الكبرى.

٤. أ: إحداهما دائمة.

٥. ب: و.

فالقرائن القياسية المنتجة ثلاث[١] و عشرون؛ أربع استثنائية و تسع عشرة[٢] اقترانية. و الكلام المستقصى فيها في الكتب المنطقية.

الثالث: في[٣] مواد الحجج. الحجّة إمّا أن تكون عقلية أو نقلية. و الأولى إمّا أن تكون مقدّماتها قطعية، و تسمّى برهاناً و دليلاً. أو ظنية أو مشهورة، و تسمّى خطابة و أمارة. أو مشبّهة بأحدهما، و تسمّى مغالطة.

و المبادي اليقينية ما يجزم به العقل بمجرّد تصوّر طرفيه، و تسمّى أوّليات و بديهيات. أو بواسطة[٤] يتصوّرها الذهن عند تصوّرهما، مثل: الأربعة زوج، و تسمّى قضايا قياساتها معها. أو الحسّ و تسمّى مشاهدات و حسّيات. أو كلاهما معاً، و الحسّ هو حسّ السمع، مثل أن يخبر عن محسوس- يمكن وقوعه- جمعٌ كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب، و تسمّى متواترات. أو غيره مثل أن يشاهد ترتّب شيء على غيره مراراً كثيرة؛ بحيث يحكم العقل بأنّه ليس على سبيل الاتفاق، و إلّا لما كان دائماً[٥] و لا أكثرياً، كترتّب الإسهال على شرب السقمونيا، و يسمّى تجربيات. و قد تكفي المشاهدة مرّة أو مرّتين؛ لانضمام القرائن إليها، كالحكم بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس، و تسمّى حدسيات.

و أمّا الظنيّات؛ فمقدّمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزاً مرجوحاً.

و أمّا المشهورات؛ فما اعترف به الجمهور لمصلحة عامة، أو بسبب رقّة أو حمية، مثل: العدل حسن و الظلم قبيح، و كشف العورة مذموم، و مواساة الفقراء محمودة.

و أمّا مقدّمات المغالطة فقضاء[٦] الوهم في أمر غير محسوس قياساً على المحسوس، كما قيل: كلّ موجود فإنّه جسم أو حالّ في جسم.

---

١. س: ثلاثة.

٢. أ: تسع عشر. س: تسعة عشر.

٣. س: + بيان.

٤. أ: بوسط.

٥. أ: دائمياً.

٦. ب، د: فقضايا.

و قد يستعمل فيها المخيّلات، و هي قضايا تذكر لترغيب النفس في شيء أو تنفيرها عنه. و قد تكون صادقة، و أكثر ما تستعمل فإنّما تستعمل في القياسات الشعرية.

و الثانية ما صحّ نقله ممّن عُرف صدقه عقلاً، و هم الأنبياء عليهم السلام. و هو إنّما يفيد لنا اليقين إذا تواتر عندنا و علمنا عصمة رواة العربية، و عدم الاشترك و المجاز و الإضمار و التخصيص و النقل و النسخ و المعارض العقلي الذي لو كان لترجّح[1]؛ إذ العقل أصل النقل، و تكذيب الأصل لتصديق الفرع محال؛ لاستلزامه تكذيبه أيضاً.

[الفصل الرابع: في أحكام النظر]

الفصل الرابع في أحكام النظر. و فيه مباحث:

الأوّل: أنّ النظر الصحيح يفيد العلم. و السُمَنية أنكروه مطلقاً، و المهندسون في الإلهيات.

لنا: أنّا نعلم بالضرورة أنّ من علم لزوم شيء لشيء و علم معه وجود الملزوم أو عدم اللازم علم من الأوّل وجود اللازم و من الثاني عدم الملزوم.

و أيضاً: من علم أنّ العالم ممكن و أنّ كلّ ممكن فله سبب علم قطعاً أنّ له سبباً.

احتجّت السُمَنية بوجوه:

الأوّل: أنّ العلم[2] الحاصل عقيب النظر إن كان ضرورياً لما بان خلافه، و إن كان نظرياً عاد الكلام في لازم النظر الثاني، و لزم التسلسل.

الثاني: أنّ المطلوب إن كان معلوماً فلا طلب، و إن لم يكن معلوماً فإذا حصل كيف نعرفه؟

الثالث: أنّ الذهن لا يقوى على استحضار مقدّمتين معاً؛ لأنّا نجد من أنفسنا أنّا إذا[1] توجّهنا إلى مقدّمة تعذّر علينا في تلك الحالة التوجّه إلى أخرى، و المقدّمة الواحدة لا تنتج.

---

١. س: لرجّح.

٢. س: العلم بأنّ.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ العلم به و باستلزام المقدّمتين معاً[٢] على الترتيب الخاص[٣] له ضروري، و ظهور[٤] الخطأ بعد النظر الصحيح ممنوع.

و عن الثاني: أنّ[٥] طرفيه معلومان، و النسبة مبهمة، و المطلوب تعيّنها، فإذا حصل تميّز عن غيره بطرفيه.

و عن الثالث: أنّ[٦] الذهن يستحضرهما كما يستحصر طرفي الشرطية، و يحكم بالملازمة أو بالمعاندة بينهما.

و احتجّ المهندسون بوجهين؛ الأوّل: أنّ التصديق موقوف على التصوّر، و ذات الله تعالى غير معقولة و لا جائزة التعقّل كما سنذكره في الكتاب الثاني، فلا يكون محكوماً عليه.

الثاني[٧]: أنّ أقرب الأمور إلى الإنسان هويته التي يشير إليها بقوله: أنا، و أنت ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في أنّها ما هي و كيف هي، فما ظنّك بأبعدها عن الأوهام و العقول؟

و أجيب عن الأوّل: بأنّ التصديق يتوقّف على تصوّر الطرفين باعتبار مّا[٨]، و ذات الله تعالى كذلك.

---

١. أ: متى.

٢. س: - معاً.

٣. أ: على الهيئة الخاصة.

٤. أ: فظهور.

٥. أ: بأنّ.

٦. د: بأنّ.

٧. أ: + و الثاني.

٨. أ: - ما.

و عن الثاني: بأنّه دليل على عسره و لا شكّ فيه؛ إذ الوهم يلابس العقل في مأخذه، و الباطل يشاكل الحقّ في مباحثه، و لذلك تخالفت فيه الآراء و تصادمت فيه الأهواء، و السلف منعوا منه إلّا الأفراد من الأذكياء، بل الكلام في الامتناع.

[فروع ثلاثة]

فروع؛ الأوّل: النظر الصحيح يُعِدّ الذهن، و النتيجة تفيض عليه عقيبه عادةً عند الشيخ أبي الحسن الأشعري، و وجوباً عند الحكماء. و قالت المعتزلة: النظر يولّدها في الذهن. و معنى التوليد أن يوجب وجودُ شيء وجودَ شيء آخر، كحركة اليد و المفتاح.

و تبيّن فساده ببيان استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداءاً.

الثاني:[1] الأشبه بالحقّ[2] أنّه لا بدّ بعد استحضار المقدّمتين من ملاحظة الترتيب و الهيئة العارضتين لهما، و إلّا لما تفاوتت الأشكال في جلاء الإنتاج و خفائه.

الثالث: المشهور أنّ النظر الفاسد لا يستلزم الجهل، و قيل بخلافه. و الحقّ أنّ الفساد إن كان مقصوراً على المادّة استلزم، و إلّا فلا.

[الفرع] الثاني: في[3] أنّه كاف في معرفة الله تعالى و لا حاجة إلى االمعلّم. و يدلّ عليه ما ذكرناه.

و احتجّت الإسماعيلية بأنّ الخلاف و المراء مستمرّ بين العقلاء في ذلك، و لو كفى العقل لما كان كذلك.

و أيضاً: أنّ[4] الإنسان لا يستقلّ بتحصيل أضعف العلوم، فكيف بأصعبها؟

و أجيب عن الأوّل: بأنّهم لو أتوا بالنظر الصحيح لما وقع بينهم ذلك.

---

١. أ: + أنّ.

٢. س: - بالحقّ.

٣. أ: - في.

٤. د: - أنّ. س: فإنّ.

و عن الثاني: بأنّ العسر مسلّم، و لا شكّ أنّه لو كان معلّم يعلّم المبادي و الحجج و يزيح الشكوك و الشُبَه كان أوفق، و[1] إنّما النزاع في الامتناع.

[الفرع] **الثالث**: في وجوبه. النظر في معرفة الله تعالى واجب. أمّا عندنا؛ فلقوله تعالى: ﴿قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ﴾ (يونس: ١٠١)، و نحوه.

و أمّا عند المعتزلة؛ فلأنّ المعرفة واجبة عقلاً، و هي لا تحصل إلّا بالنظر، و ما لا يتمّ الواجب المطلق إلّا به فهو واجب.

و اعترض عليه: بأنّ مبناه على حكم العقل- و سيأتي الكلام فيه- و امتناع العرفان بغيره، و استحالة التكليف بالمحال، و كلاهما ممنوع. و بأنّ قوله تعالى: ﴿وَ ما كُنّا مُعَذِّبِينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء: ١٥) نفى الوجوب قبل البعثة بنفي لازمه، فدلّ على أنّ الوجوب ليس إلّا من الشرع.

قيل: لو وجب من الشرع لزم إفحام الأنبياء؛ فإنّ المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه، و لا يعلم وجوبه ما لم ينظر.

قلنا: لو وجب عقلاً لأفحم أيضاً؛ لأنّ وجوب النظر غير ضروري؛ إذ هو متوقّف على مقدّمات تفتقر إلى أنظار دقيقة.

---

١. أ: - و.

الكتاب الأوّل: في الممكنات

[الباب الأوّل: في الأمور الكلية]

[الفصل الأوّل: في تقسيم المعلومات]

الكتاب الأوّل: في الممكنات. و فيه ثلاثة أبواب:

الأوّل: في الأمور الكلّية، و فيه فصول؛ الأوّل: في تقسيم المعلومات.

المعلوم إمّا أن يكون متحقّقاً في الخارج، و هو الموجود، أو لا، و هو المعدوم.

و منّا مَن ثلّث القسمة، و قال: المتحقّق إن تحقّق باعتبار نفسه فهو الموجود، و إن تحقّق باعتبار غيره فهو الحال، كالأجناس و الفصول.

و حدّوا[1] الحال بأنّها صفة غير موجودة و لا معدومة[2] في نفسها قائمة بموجود.

و قال أكثر المعتزلة: المعلوم إن تحقّق في نفسه فهو الشيء و الثابت، و إن لم يتحقّق كالممتنع فهو المنفي، و الثابت إن كان له كون في الأعيان فهو الموجود، و إلّا فهو المعدوم. و هم يطلقون المعدوم على المنفي أيضاً.

فالثابت عندهم[3] أعم من الموجود؛ لانقسامه إلى الموجود و المعدوم[4]. و المعدوم أعم من المنفي؛ لصدقه على أفراد الثابت و على المنفي[5].

و زاد مثبتوا[1] الحال منهم قسماً آخر[2]، فقالوا[3]: الكائن إن استقلّ بالكائنية فهو الذات الموجودة، و إن لم يستقلّ فهو الحال.

---

١. س: عرّفوا.

٢. س: – و لا معدومة.

٣. أ، س: – عندهم.

٤. أ، س: – لانقسامه إلى الموجود و المعدوم.

٥. أ، س: – لصدقه على أفراد الثابت و على المنفي.

و قال الحكماء: كلّ ما يصحّ أن يعلم إن كان له تحقّق مّا فهو الموجود، و إن لم يكن له ذلك فهو المعدوم.

و قسّموا الموجود إلى ذهني و خارجي، و الخارجي إلى ما لا يقبل العدم لذاته و هو الواجب، و إلى ما يقبله[٤] و هو الممكن. و الممكن إلى ما يكون في موضوع- أي محلّ يقوّم ما حلّ فيه- و هو العرض، و إلى ما لا يكون كذلك و هو الجوهر.

و المتكلّمون قسّموه إلى ما لا أوّل لوجوده و هو القديم، و إلى ما له أوّل و هو المحدث. و المحدث إلى متحيّز و هو الجوهر، أو حالّ فيه و هو العرض، و إلى ما يقابلهما، ثمّ استحالوه[٥]؛ لأنّه لو كان لشاركه الباري تعالى فيه و خالفه في غيره، فيلزم التركيب.

و منع بأنّ الاشتراك في العوارض لا سيّما في السلب لا يستلزم التركيب.

[الفصل الثاني: في الوجود و العدم]

الفصل الثاني: في الوجود و العدم، و فيه[٦] مباحث:

الأوّل: في تصوّر الوجود، و هو بديهي؛ لوجوه:

الأوّل: أنّه جزء من وجودي[٧] المتصوّر بديهة.

الثاني: أنّ التصديق البديهي بأنّ النفي و الإثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان مسبوق بتصوّر الوجود و العدم و مغايرتهما التي هي الاثنينية، المتوقّف تصوّرها على تصوّر الوحدة، و السابق على البديهي أولى بأن يكون بديهياً، فتصوّرات هذه الأمور بديهية.

---

١. س: مثبت.

٢. س: - قسماً آخر.

٣. س: فقال.

٤. أ: يقبل.

٥. أ: أحالوه.

٦. س: + خمس.

٧. أ: لوجودي.

قيل: هذا التصديق إن كان بديهياً مطلقاً لم يحتج إلى دليل، و إلّا لم يفد.

قلنا: بداهة التصديق[1] مطلقاً متوقّفة على بداهة العلم بالجزء، لا على حصول العلم بداهته.

و لقائل أن يقول: التصديق يتوقّف على تصوّر الجزء[2] باعتبار مّا[3] لا على تصوّر حقيقته، فلا يلزم من تصوّره بداهته.

الثالث: الوجود بسيط؛ لامتناع تركّبه عن الموصوف به أو بنقيضه، فلا يحدّ و لا يرسم؛ إذ لا شيء أعرف منه، و إن كان فالرسم لا يعرّف كنه الحقيقة.

الثاني: في كونه مشتركاً. مفهوم الوجود وصف مشترك عند الجمهور، و خالفهم الشيخ.

لنا: أنّا نجزم بوجود الشيء و نتردّد في كونه واجباً و جوهراً و عرضاً، و نقسّم الموجود إليها، و مورد القسمة مشترك.

و استدلّ بأنّ مفهوم السلب واحد، فلو لم يتّحد مقابله بطل[4] الحصر العقلي.

و منع بأنّ كلّ إيجاب له سلب يقابله.

الثالث: في كونه زائداً، خلافاً للشيخ مطلقاً، و الحكماء[5] في الواجب.

أمّا في الممكنات؛ فلأنّا نتصوّرها و نشكّ في وجودها الخارجي و الذهني حتّى يقوم عليها البرهان. و لأنّ الحقائق الممكنة تقبل الوجود و العدم و وجوداتها ليست كذلك.

و أيضاً: فالماهيات متخالفة و الوجود مشترك، فلا يكون نفسها و لا جزءاً منها، و إلّا لكانت لها فصول تشاركها في مفهوم الوجود، و يكون لها فصول أخر و يتسلسل.

احتجّ الشيخ بأنّه لو زاد لقام بالمعدوم. قلنا: بل بالماهية من حيث هي هي[6].

---

١. أ: بداهته.

٢. أ: تصوّره.

٣. أ: - ما.

٤. س: لبطل.

٥. س: للحكماء.

٦. أ: - هي.

و أمّا في الواجب فلوجوه:

الأوّل: أنه لو تجرّد لتجرّد لغيره، و إلّا لتنافت لوازمه فيكون ممكناً.

قيل: تجرّده لعدم الموجب لعروضه. قلنا: فيحتاج إلى عدمه.

قيل: الوجود مشكّك. قلنا: إن سلّم فلا يمتنع المساواة في تمام الحقيقة، و إلّا يلزم تركّب الوجود أو المباينة الكلّية بين الوجودين، و قد بان فسادهما.

و أيضاً: فالواقع على أشياء بالتشكيك لا بدّ و أن يكون من عوارضها، فالمعروضات إن تماثلت أو تجانست باعتبار آخر لزم المحالان المذكوران، و إن تباينت كان كلّ واحد منهما مخالفاً بالذات للآخر و مشاركاً له في مفهوم هذا العارض، و هو عين المدّعى.

الثاني: مبدأ الممكنات لو كان الوجود وحده لشاركه كلّ وجود، و إلّا لكان السلب جزءاً منه.

قيل: التجرّد شرط تأثيره[١]. قلنا: فيكون كلّ وجود سبباً إلّا أنّ الأثر تخلّف عنه[٢]؛ لفقد شرطه الممكن حصوله.

الثالث: أنّ وجوده معلوم و ذاته غير معلوم[٣]، فوجوده غير ذاته.

احتجّ الحكماء: بأنّ وجوده لو زاد لاحتاج إلى معروضه، فاحتاج إلى سبب مقارن في عروضه له[٤]، فتتقدّم[٥] ذاته بالوجود على وجوده، فيلزم التسلسل. أو مباين فيكون ممكناً.

و أجيب: بأنّ العلّة المقارنة لا يجب تقدّمها بالوجود؛ فإنّ ماهية الممكنات علّة قابلة لوجوداتها و أجزاء الماهية علّة لقوامها؛ مع أنّ تقدّمها ليس بالوجود.

فرع: اتّصاف الشيء بالوجود ليس لأجل صفة قائمة به؛ فإنّ قيام الصفة به فرع على

---

١ . أ: شرط التأثير.

٢ . أ: –عنه.

٣ . أ، س: معلومة.

٤ . س: –في عروضه له.

٥ . أ: فيتقدّم.

كونه موجوداً، فلو تعلّل كونه موجوداً به[١] لزم الدور.

الرابع: في أنّ المعدوم ليس بثابت؛ لأنّ المعدوم إن كان مساوياً للمنفي أو أخصّ منه صدق كلّ معدوم منفي، و كلّ منفي ليس بثابت، فالمعدوم ليس بثابت. و إن كان أعم منه لم يكن نفياً صرفاً، و إلّا لما بقي فرق بين العام و الخاص، فكان ثابتاً[٢]، و هو مقول على المنفي، فالمنفي ثابت، هذا خلف.

احتجّت المعتزلة: بأنّ المعدوم متميّز؛ لكونه معلوماً و مقدوراً و مراداً بعضه دون بعض، و كلّ متميّز ثابت، فالمعدوم ثابت.

و بأنّ الامتناع نفي؛ لأنّه صفة الممتنع المنفي[٣]، فالإمكان ثابت، فالمعدوم الموصوف به ثابت.

و أجيب: بأنّ الأوّل منقوض بالممتنعات و الخياليات و المركّبات و نفس الوجود.

و عن الثاني: بأنّ الإمكان و الامتناع من الأمور العقلية على ما سنبيّنه.

الخامس: في الحال. اتّفق الجمهور[٤] على نفيه، و قال به القاضي أبوبكر منّا و أبوهاشم من المعتزلة و إمام الحرمين أوّلاً.

و احتجّوا على ذلك بأنّ الوجود وصف مشترك ليس بموجود، و إلّا لتساوى غيره في الوجود، فيزيد وجوده[٥]، و يلزم[٦] التسلسل. و لا بمعدوم؛ لأنّه لا يتّصف بمنافيه، و بأنّ السواد يشارك البياض في اللونية و يخالفه في السوادية؛ فإن وجدا كان أحدهما قائماً بالآخر، و إلّا لاستغنى كلّ منهما عن الآخر، فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة، و إذا كان كذلك لزم قيام العرض بالعرض، و هو محال لما سنذكره. و إن عدما أو أحدهما لزم

---

١. د: - به.

٢. س: - فكان ثابتاً.

٣. أ: - المنفي.

٤. س: الحكماء.

٥. أ، س: + على ماهيته.

٦. س: فيلزم.

تركّب الموجود عن المعدوم، و هو[١] ظاهر الامتناع.

و الجواب عن الأوّل أنّ الوجود موجود و وجوده ذاته، و تميّزه عن سائر الموجودات بقيد سلبي، فلا يتسلسل.

و عن الثاني: بأنّ اللونية و السوادية موجودتان قائمتان بالجسم، إلّا أنّ قيام إحداهما موقوف على قيام الأخرى، أو إحداهما قائمة بالجسم و الأخرى قائمة بها، و الامتناع ممنوع إذ[٢] التركيب في العقل، لا في الخارج.

و فيه نظر.

[الفصل الثالث: في الماهية]

الفصل الثالث: في الماهية. و فيه مباحث:

الأوّل: أنّ لكلّ شيء حقيقة هو بها هو، و هي مغايرة لما عداها. فالإنسانية من حيث هي لا واحدة و لا كثيرة؛ و إن لم تخل عن إحداهما، و تسمّى المطلق و الماهية بلا شرط[٣].

فإن أخذت مع المشخّصات و اللواحق تسمّى مخلوطة و الماهية بشرط شيء. و هي موجودة في الخارج، و كذا الأوّل؛ لكونه جزءاً منه.

و إن أخذت بشرط العراء عنها يسمّى مجرّداً و الماهية بشرط لا[٤]. و ذلك المجرّد[٥] إنّما يكون في العقل؛ و إن كان كونه فيه من اللواحق، إلّا أنّ المراد تجريده عن اللواحق الخارجية.

فالمجرّد و المخلوط يتباينان تباين أخصّين تحت أعم و هو المطلق.

---

١. أ: هذا.

٢. د، س: أو.

٣. د: + شيء.

٤. د، س: + شيء.

٥. أ، س: – المجرّد.

و به ظهر ضعف ما زعم أفلاطون، و هو أنّ لكلّ نوع شخصاً مجرّداً خارجياً؛ لأنّه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية.

الثاني: في أقسامها. الماهية إمّا أن تكون بسيطة، أو مركّبة خارجية، أي ملتئمة من أجزاء متميّزة في الخارج، كالإنسان المركّب عن البدن و الروح، و المثلث المركّب من[1] السطح و[2] الخطوط. أو عقلية لا يتميّز أجزاؤها في الخارج، كالمفارقات؛ إن جعلنا[3] الجوهر جنساً لها[4]، و السواد[5] المركّب من اللونية و السوادية.

فالأجزاء إمّا أن تكون متداخلة كالأجناس و الفصول، أو متباينة متشابهة كوحدات العشرة، أو متخالفة عقلية كالهيولى و الصورة، أو خارجية محسوسة[6] كأعضاء[7] البدن.

و أيضاً: فإمّا أن تكون وجودية بأسرها؛ حقيقية كما سبق، أو إضافية كأجزاء الأقرب، أو ممتزجة منهما[8] كسرير الملك[9]. و إمّا أن يكون بعضها وجودياً و بعضها عدمياً كأجزاء الأوّل.

فروع. الأوّل: قيل: البسائط غير مجعولة؛ إذ المحوج إلى السبب هو الإمكان و هو إضافة، فلا يعرض لها.

قلنا: اعتبار عقلي يعرض لها بالنسبة إلى وجودها.

الثاني: المركّب إن قام بنفسه استقلّ أحد أجزائه و قام الباقي به، و إن قام بغيره قام به جميع أجزائه، أو بعضه به و الآخر بالقائم به.

---

۱. د: عن.

۲. د، س: - السطح و.

۳. س: جعل.

۴. أ، س: - لها.

۵. س: كالسواد.

۶. أ: - محسوسة. س: أو حسّية.

۷. د: كأجزاء.

۸. أ، س: - منهما.

۹. س: كالسرير.

الثالث: قيل: يجب أن يكون الفصل علّة لوجود الجنس، و إلّا فإمّا أن يكون الجنس علّة له، فيلزمه وجود الفصل كلّما وجد الجنس[١]، أو لا يكون فيستغني كلّ منهما عن الآخر، فيمتنع التركيب منهما.

قلنا: إن أردتم بالعلّة ما يتوقّف عليه الشيء في الجملة، فلا يلزم من علّية الجنس استلزامه للفصل، و إن أردتم بها[٢] ما يوجبه، فلا يلزم من عدم علّية أحدهما للآخر الاستغناء به مطلقاً؛ لجواز أن يكون الفصل أمراً حالّاً في الجنس.

الثالث: في التعيّن. الماهية من حيث هي لا تأبى الشركة، و الشخص يأباها، فإذن فيه زائد، و هو التشخّص.

و يدلّ على وجوده أمران؛ الأوّل: أنّه جزء من الشخص الموجود، فيكون موجوداً.

الثاني: لو كان التعيّن عدمياً لكان عدماً لتعيّن آخر، فيكون أحدهما ثبوتياً، و هو مماثل للآخر، فيكونان ثبوتيين.

و لقائل أن يمنع التماثل؛ إذ لو تماثلت لم يتحصّل[٣] الشخص من انضمام التعيّن إلى الماهية؛ لأنّ ضمّ الكلّي إلى الكلّي لا يفيد الجزئية.

و أنكره المتكلّمون لوجوه؛ الأوّل: أنّه لو زاد لتشاركت أفراده فيه و تمايزت بتعيّن آخر، و لزم التسلسل.

و أجيب: بأنّه مقول على أفراده قولاً عرضياً كالماهية؛ فإنّها مخالفة بالذات، فلا حاجة لها إلى تعيّنات أخر.

الثاني: اختصاص هذا التعيّن بهذه الحصّة يستدعي تميّزها، فيلزم الدور.

و نوقض باختصاص الفصول بحصص الأجناس. و أجيب: بأنّه يقتضي تميّزها معه لا قبله.

---

١. أ، س: - وجود الفصل كلّما وجد الجنس.

٢. أ، د: به.

٣. س: يحصل.

الثالث: انضياف التشخّص إلى الماهية يستدعي وجودها؛ لامتناع انضياف[1] الموجود إلى المعدوم. فوجودها إمّا أن يقتضي تعيّناً آخر و يلزم التسلسل، أو لا، و هو المطلوب.

و أجيب: بأنّ الوجود معه، لا قبله[2].

فرع: قال الحكماء: الماهية إن اقتضت التشخّص لذاتها انحصر نوعها في شخصها؛ لامتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة، و إلّا فيعلّل تشخّصها بتشخّص موادها و أعراض تكتنف بها، فيتعدّد التشخّصات بتعدّدها.

قيل عليه: تشخّص المواد و عوارضها إن تعلّل بحقائقها لم يتعدّد، و إلّا لتسلسلت المواد.

و الحقّ إحالة ذلك إلى إرادة الفاعل المختار.

[الفصل الرابع: في الوجوب و الإمكان و القدم و الحدوث]

الفصل الرابع: في الوجوب و الإمكان و القدم و الحدوث. و فيه مباحث:

الأوّل: في أنّها أمور عقلية لا وجود لها في الخارج. أمّا الوجوب و الإمكان؛ فلأنّهما لو وجدا لكان نسبة الوجود إلى الوجوب بالوجوب و[3] الإمكان بالإمكان، و إلّا لأمكن الواجب و وجب الممكن، و هو محال، فيلزم التسلسل. و لأنّ اقتضاء الوجود و لا اقتضائه المحوج إلى الإيجاد السابق على وجود الممكن مقدّمان بالذات على وجود الواجب و الممكن، فلو وجدا لزم تقدّم الصفة على الموصوف.

قيل: يناقضان الامتناع العدمي، فيكونان وجوديين. قلنا: نقيض ما يكون عدماً لموجود خارجي يكون موجوداً، لا نقيض الاعتبارات العقلية[4].

و أمّا القدم و الحدوث؛ فلأنّهما لو وجدا لَقدم القدم و حدث الحدوث، و لزم التسلسل.

---

١. أ، س: انضمام.

٢. أ: - لا قبله.

٣. س: + إلى.

٤. أ: الاعتبار العقلي.

الثاني: في أحكام الوجوب لذاته

الأوّل: أنّه ينافي الوجوب لغيره، و إلّا لارتفع بارتفاعه[١]، فلا يكون واجباً لذاته.

الثاني: أنّه ينافي التركيب؛ لاحتياجه إلى الأجزاء المغايرة للمركّب.

الثالث: أنّه لو قدّر كونه ثبوتياً لما زاد على الذات، و إلّا لاحتاج إليه و أمكن. و ما قيل: إنّه نسبة بينه و بين الوجود فيتأخّر فيزيد، ينافي الغرض المذكور.

الرابع: أنّه لا يكون مشتركاً بين اثنين و سنذكره، فالواجب إذا اتّصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات وحده، و الصفات واجبة به.

الثالث: في أحكام الإمكان

الأوّل: أنّه محوج إلى السبب؛ لأنّ الممكن لمّا استوى إليه طرفاه امتنع وجوده إلّا لمرجّح، و العلم به بديهي، و الفرق بينه و بين قولنا: الواحد نصف الاثنين و نحوه للإلف.

قيل: الحاجة ليست ثبوتية، و إلّا لكانت ممكنة؛ لأنّها صفة الممكن، فيكون لها حاجة أخرى و يتسلسل، و لكانت متقدّمة على موصوفها المنسوبة هي إليه؛ لتقدّمها على التأثير المتقدّم على وجود الأثر، و هو محال.

و لا المؤثّرية؛ لأنّها لو وجدت لأمكنت؛ لأنّها صفة المؤثّر و نسبة بينه و بين الأثر، فيستدعي مؤثّراً له مؤثّريةٌ أخرى و يتسلسل.

و أيضاً: التأثير حال الوجود تحصيل الحاصل[٢]، و حال العدم جمع بين النقيضين.

و أيضاً: لو احتاج الوجود في إمكانه[٣] إلى مرجّح لاحتاج العدم أيضاً، لكنّه نفي محض، فلا يكون أثراً.

و أجيب عن الثلاث الأول: بأنّه لا يلزم من عدمية الحاجة و المؤثّرية أن لا يكون الذات محتاجاً و مؤثّراً، كما أنّ القول بأنّ العدم ليس أمراً ثبوتياً لا يستلزم أن لا يكون الشيء[١] معدوماً. و المراد من التأثير أنّ وجود المؤثّر يستتبع وجود الأثر.

---

١. س: بارتفاع غيره.

٢. س: للحاصل.

٣. أ، س: لإمكانه.

و أيضاً: العلم بأنّ شيئاً مّا يؤثّر في شيء أو يحتاج إلى شيء أمر[٢] بديهي، لا[٣] يقبل التشكيك.

و عن الرابع: بأنّ[٤] العدم إن لم يوصف بالإمكان[٥] فلا إشكال، و إن وصف به جاز كونه أثراً، و[٦] يكون المؤثّر فيه- على ما سبق من التفسير- عدم علّة الوجود.

و لصعوبة هذا الإشكال قيل: علّة الحاجة هو الحدوث أو الإمكان معه، و ليس كذلك؛ لأنّه صفة الوجود المتأخّر عن التأثير المتأخّر عن الحاجة، فلا يكون علّة لها و لا جزءاً منها، و لا شرطاً لتأثير علّتها.

الثاني: لا يكون أحد طرفيه أولى به لذاته؛ لأنّه حينئذ إن أمكن طريان الطرف الآخر فإمّا أن يطرء لسبب، فيفتقر الأولوية إلى عدمه، أو لا لسبب، فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجّح، و هو محال، و إن لم يمكن كان الأولى واجباً.

الثالث: الممكن ما لم يتعيّن صدوره عن مؤثّره[٧] لم يوجد، و ذلك التعيّن[٨] يسمّى الوجوب السابق، و إذا[٩] وجد فحال وجوده لا يقبل العدم، و هو الوجوب اللاحق، فالوجوبان عرضا للممكن لا من ذاته.

الرابع: الممكن يستصحب الاحتياج حالة البقاء لبقاء الإمكان الموجب له؛ فإنّ الإمكان للممكن ضروري، و إلّا لجاز أن ينقلب الممكن واجباً أو ممتنعاً، و لاحتاج في إمكانه إلى سبب.

---

١. د: -الشيء.

٢. أ: آخر.

٣. د: فلا.

٤. أ: أنّ.

٥. أ، س: بالرجحان.

٦. أ: أو.

٧. أ: المؤثّر. س: مؤثّر.

٨. د: التعيين.

٩. س: فإذا.

قيل: تأثير المؤثّر إمّا في حاصل، و هو محال، أو متجدّد، فالحاجة له دون الباقي.

قلنا: المعنيّ بالتأثير دوام الأثر بدوام مؤثّره.

الرابع: في القدم. و هو ينافي تأثير المختار؛ لأنّه مسبوق بالقصد المقارن لعدم الأثر؛ فإنّ القصد إلى إيجاد الموجود محال. و الحكماء إنّما أسندوا العالم- مع اعتقاد قدمه- إلى الصانع؛ لاعتقادهم أنّه موجب[١]. ثمّ المتكلّمون اتّفقوا على نفيه عن ما سوى ذات الله تعالى و صفاته. و المعتزلة و إن أنكروا قدم الصفات لكنّهم قالوا به في المعنى؛ لأنّهم أثبتوا أحوالاً خمسة لا أوّل لها، و هي الموجودية و الحيية و العالمية و القادرية و الألوهية، و هي حالة أثبتها أبوهاشم علّة للأربع مميّزة للذات.

الخامس: في الحدوث، و هو كون الوجود مسبوقاً بالعدم. و قد يفسّر بالحاجة إلى الغير[٢]، و يسمّى حدوثاً ذاتياً.

قال الحكماء: الحدوث بالمعنى الأوّل يستدعي تقدّم مادّة و مدّة.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ إمكان المحدث[٣] موجود قبله، فيكون له محلّ غير المحدث، و هو المادّة.

و أمّا الثاني؛ فلأنّ عدمه قبل وجوده، و هذه القبلية ليست بالعلّية و الذات و الشرف و المكان، فهي بالزمان.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ الإمكان عدمي. و عن الثاني: بأنّ القبلية قد يكون بغير ذلك، كقبلية اليوم على الغد.

[الفصل الخامس: في الوحدة و الكثرة]

الفصل الخامس: في الوحدة و الكثرة. و فيه مباحث؛ الأوّل: في حقيقتهما.

الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية، و الكثرة ما يقابلها.

---

١. د: + بالذات.

٢. د: – إلى الغير.

٣. د: الحدوث.

ثمّ الوحدة مغايرة للوجود و الماهية؛ فإنّ الكثير من حيث هو كثير موجود و إنسان و ليس بواحد، و كذا الكثرة، و ثابتة في الخارج؛ لأنّها جزء من الواحد الموجود.

و لأنّها لو كانت عدماً لكان عدم الكثرة و الكثرة مجموع الوحدات العدمية، فيكون النقيضان عدميين، و هو محال. فالوحدة وجودية، و الكثرة مجموع الوحدات، فتكون وجودية أيضاً.

و عورض: بأنّ الوحدات لو وجدت لكانت متشاركة في كونها وحدات و متميّزة بخصوصيات، فيكون لها وحدات أخر و يلزم التسلسل.

و الحقّ أنّ الوحدة و الكثرة من الاعتبارات العقلية.

فرع: الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها؛ إذ ليست إحداهما عدم الأخرى. و لا ضدّاً لها و لا مضايفة لها لتقوّم الكثرة بها، بل لكونها مكيال الكثرة، و هو إضافة عرضت لها.

الثاني: في أقسام الوحدات

الواحد إن منع نفس مفهومه عن الحمل على كثيرين فهو الواحد بالشخص، و إن لم يمنع فهو واحد من وجه و كثير من وجه. فجهة الوحدة إن كانت نفس الماهية فهو الواحد بالنوع، و إن كانت جزءاً منها فهو الواحد بالجنس أو بالفصل، و إن كانت خارجة عنها فهو الواحد بالعرض؛ إمّا بالمحمول[1] كاتّحاد القطن و الثلج في البياض، أو بالموضوع كاتّحاد الكاتب و الضاحك في الإنسان.

و الواحد بالشخص إن لم يقبل القسمة أصلاً؛ فإن لم يكن له مفهوم سواه فهو الوحدة، و إن كان له مفهوم سواه[2]؛ فإمّا أن يكون ذات وضع و هو النقطة، أو لا يكون و هو المفارق.

و إن قبلها و تشابهت أجزاؤه فهو الواحد بالاتّصال، و إلّا فبالاجتماع.

و قد يقال[1] الواحد بالاتّصال لمقدارين يتلاقيان عند حدّ[2] مشترك كضلعي الزاوية، أو يتلازم طرفاهما؛ بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر.

---

۱. د: بمحمول.

۲. د، س: – له مفهوم سواه.

و أيضاً: فالواحد إن حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التامّ، و إن لم يحصل فهو الواحد الغير التامّ.

و التامّ إمّا طبيعي أو وضعي أو صناعي، كزيد و درهم و بيت.

ثمّ الاتّحاد بالنوع يسمّى مماثلة، و بالجنس مجانسة، و بالعرض إن كان في الكمّ يسمّى[3] مساواة، و إن كان في الكيف يسمّى مشابهة، و إن كان في المضاف يسمّى مناسبة، و إن كان في الشكل يسمّى مشاكلة، و إن كان في الوضع يسمّى موازاة، و إن كان في الأطراف يسمّى مطابقة.

الثالث: في أقسام الكثير

كلّ شيئين هما متغايران. و قال مشايخنا: الشيئان إن استقلّ كلّ واحد منهما بالذات و الحقيقة؛ بحيث يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فهما غيران، و إلّا فصفة و موصوف، أو كلّ و جزء. و لهذا قالوا: الصفة مع الذات لا هو و لا غيره.

و على الاصطلاح الأوّل فالغيران إن اشتركا في تمام الماهية فمثلان، و إلّا فمتخالفان؛ متلاقيان إن اشتركا في موضع كالسواد و الحركة؛ فإنّهما يعرضان الجسم، متساويان؛ إن صدق كلّ واحد على كلّ ما يصدق[4] عليه الآخر، و متداخلان؛ إن صدق أحدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر،[5] فإن صدق الآخر على جميع أفراده فهو الأعم مطلقاً، و إلّا فكلّ منهما أعم من الآخر من وجه و أخصّ من وجه. و متباينان؛ إن لم يشتركا في الموضوع[6]، متقابلان؛ إن امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد، فإن كانا وجوديين و أمكن تعقّل أحدهما بالذهول عن الآخر فضدّان كالسواد و البياض، و إن لم يمكن فمضافان كالأبوّة و البنوّة.

---

١. أ: و قيل.

٢. د: – حدّ.

٣. أ، د: – يسمّى.

٤. د: صدق.

٥. د: – و متداخلان؛ إن صدق أحدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر.

٦. د: – في الموضوع.

و إن كان أحدهما وجودياً و الآخر عدمياً؛ فإن اعتبر[1] كون الموضوع مستعدّاً للاتّصاف بالوجودي بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه- كالبصر و العمى[2]- فعدم و ملكة حقيقيان، و إن اعتبر فيه وجود الموضوع في وقت يمكن اتّصافه به فملكة[3] و عدم مشهوران[4]، و إن لم يعتبر فسلب و إيجاب.

قيل: السواد من حيث هو[5] ضدّ البياض مضاف. قلنا: المضاف حيثية السواد، لا هو.

قيل: المقابل تحت المضاف، فكيف[6] يكون المضاف تحته؟ قلنا: المضاف تحت ما صدق عليه المقابل، و هو أعم؛ لصدقه على الضدّين و الإيجاب و السلب، و تحته المقابل أو كلاهما، لا الذات وحده.

فروع؛ الأوّل: المثلان لا يجتمعان، و إلّا لاتّحدا بحسب العوارض أيضاً، فيكونان[7] هو هو لا مثلين.

الثاني: التقابل بالذات بين السلب و الإيجاب؛ لأنّ كلّ واحد من المضافين[8] و الضدّين إنّما يقابل الآخر؛ لاستلزامه عدمه، و إلّا فهما كسائر المتباينات.

الثالث: السلب و الإيجاب لا يصدقان و لا يكذبان، و أمّا المضافان فيكذبان بخلوّ[9] المحلّ عنهما، و الضدّان بعدم[10] المحلّ و اتّصافه بالوسط، كالفاتر و اللاعادل و اللاجائر، و خلوّه عن الجميع كالشفاف، و العدم و الملكة بعدم[11] الموضوع و عدم استعداده لها.

---

۱. س: + فيه.

۲. أ: - كالبصر و العمى.

۳. أ: ملكة.

٤. س: مشهوريان.

۵. د: حيث إنّه.

٦. د: فلا.

۷. أ: فيكون.

۸. س: المتضايفين.

۹. أ: لخلوّ.

۱۰. س: لعدم.

۱۱. س: لعدم.

الرابع: المضافان يتلازمان طرداً و عكساً، و الضدّان قد يلزمان المحلّ على البدل، فيتعاقبان كالصحة و المرض، أو لا يتعاقبان كالحركة من الوسط و إليه؛ فإنّه لا بدّ و أن يتوسّطهما سكون في المشهور، و قد يلزم أحدهما كبياض الثلج[١].

الخامس: الاستقراء دلّ على أنّ التضاد لا يكون إلّا بين نوعين أخيرين[٢] داخلين تحت جنس واحد، و أنّ المتباينين لا يضادّهما شيء واحد.

[الفصل السادس: في العلّة و المعلول]

[المبحث الأوّل: في أقسام العلّة]

الفصل السادس: في العلّة و المعلول. و فيه مباحث.

الأوّل: في أقسام العلّة، و هي أربعة؛ لأنّ ما يحتاج إليه الشيء إمّا أن يكون جزءاً منه أو لا يكون. و الأوّل إمّا أن يكون الشيء به بالفعل، و هو الصورة، أو بالقوّة، و هو[٣] المادّة، و يسمّى العنصر و القابل أيضاً. و الثاني إمّا أن يكون مؤثّراً في وجوده، و هو الفاعل، أو في مؤثّريته، و هو الداعي و الغاية.

[المبحث الثاني: في تعدّد العلل و المعلولات]

الثاني: في تعدّد العلل و المعلولات. المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه علل مستقلّة، و إلّا لا تستغني بكلّ واحد عن كلّ واحد، فيكون مستغنياً و محتاجاً عنها و إليهما معاً، و هو محال.

و المتماثلان يجوز تعليلهما بمختلفين كالتضاد، و المركّب قد يتعدّد آثاره، و كذا البسيط؛ إن تعدّدت الآلات و المواد، و إن لم تتعدّد فمنعه جمهور الحكماء، و تمسّكوا بأنّ مصدرية هذا غير مصدرية ذاك، فإن دخلا أو أحدهما في ذاته لزم التركيب، و إن خرجا كانا معلولين، فيعود الكلام و يلزم التسلسل.

---

١. س: + و سواد القير.

٢. د: آخرين.

٣. س: هي.

و أجيب: بأنّ المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج. و عورض بأنّ الجسمية تقتضي التحيّز و قبول الأعراض الوجودية عندكم مع بساطتها.

[المبحث الثالث: في الفرق بين جزء المؤثّر و شرطه]

الثالث: في الفرق بين جزء المؤثّر و شرطه. الجزء ما يتوقف عليه ذات المؤثّر، و الشرط ما يتوقف عليه تأثيره لا تحقّق ذاته، كاليبوسة للنار.

[المبحث الرابع: هل يجوز أن يكون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً معاً؟]

الرابع: قيل: الشيء الواحد لا يكون قابلاً و فاعلاً معاً؛ لأنّ القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول، و الفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه، و لأنّ القبول غير الفعل، فلا يكون مصدر أحدهما مصدراً للآخر[1].

قلنا: عدم استلزام الشيء باعتبارٍ لا ينافي استلزامه باعتبار آخر، و لهذا قيل: نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان العام، و القول بأنّ البسيط لا يتعدّد آثاره قد سبق.

١. أ، س: مصدر الآخر.

[الباب الثاني: في الأعراض]

[الفصل الأوّل: في المباحث الكلّية]

[المبحث الأوّل: في تعداد أجناس الأعراض]

الباب الثاني في الأعراض. و فيه فصول.

الأوّل: في المباحث الكلّية.[1] الأوّل: في تعداد[2] أجناسها. المشهور انحصار الأعراض في المقولات التسع، و هي: الكمّ، و هو ما يقبل القسمة لذاته كالأعداد و المقادير.

و الكيف، و هو ما لا يقبل القسمة لذاته و لا يتوقف تصوّره على تصوّر غيره كالألوان.

و الأين، و هو حصول الشيء في المكان.

و المتى، و هو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا.

و الوضع، و هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض و إلى[3] الأمور الخارجة عنه[4] كالقيام و القعود[5] و الاستلقاء.

و الإضافة، و هي النسبة العارضة للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى كالأبوّة و البنوّة.

و المِلك، و هو الهيئة الحاصلة للشيء بحسب[6] ما يحيط[7] به[8] و ينتقل بانتقاله كالتعمّم و التقمّص.

---

١ . س: + و فيه مباحث.

٢ . د: تعدّد.

٣ . أ: – إلى.

٤ . د: الخارجية.

٥ . أ، س: – و القعود.

٦ . د: بسبب. س: باعتبار.

٧ . أ: يحيطه.

٨ . د: – به.

و أن يفعل، و هو كون الشيء مؤثّراً في غيره كالقاطع ما دام قاطعاً.

و أن ينفعل، و هو كون الشيء متأثّراً عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعاً.

فاعلم[١]: أنّ النقطة و الوحدة خارجتان عنها و أنّ جنسيتهما غير معلومة؛ لاحتمال أن يكون كلّ واحد منها[٢] أو بعضها مقولاً على ما تحتها[٣] قولاً عرضياً، و أنّ العرض ليس جنساً لها؛ لأنّ عرضيتها مفتقرة إلى البيان.

[المبحث الثاني: في امتناع الانتقال على الأعراض]

الثاني: في امتناع الانتقال عليها[٤]. أجمع عليه جمهور العقلاء، و احتجّوا بأنّ تشخّص أفرادها ليس لنفسها و لا للوازمها، و إلّا لانحصرت أنواعها في أشخاصها، و لا لعوارضها الحالّة فيها؛ لتوقّف حلولها على تعيّنها، فهو لمحالّها، فلا ينتقل عنها، بخلاف الجسم؛ فإنّه غير محتاج في تشخّصه إلى الحيّز، بل في تحيّزه، و هو حاصل باعتبار الحيّزين.

[المبحث الثالث: في قيام العرض بالعرض]

الثالث: في قيام العرض بالعرض. منعه المتكلّمون؛ متمسّكين بأنّ المعنيّ بالقيام حصوله في الحيّز تبعاً لحصول محلّه، و ذلك المتبوع لا يكون إلّا جوهراً.

و هو ضعيف؛ إذ القيام هو الاختصاص الناعت؛ فإنّ صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيّزه. و إن سلّم، فلِمَ لا يجوز أن يكون تحيّز محلّه تبعاً لتحيّز محلّ آخر، و هو الجوهر؟

و احتجّ الحكماء بأنّ السرعة و البطؤ عرضان قائمان بالحركة، و أنّها المنعوتة بهما دون الجسم.

---

١. د: و اعلم.

٢. أ: منهما.

٣. أ: تحته.

٤. س: على الأعراض.

[المبحث الرابع: في بقاء الأعراض]

الرابع: في بقاء الأعراض. منعه الشيخ، و تمسّك بأنّ البقاء عرض، فلا يقوم بالعرض. و بأنّه لو بقي لامتنع زواله؛ لأنّه لا يزول بنفسه؛ لاستحالة أن ينقلب الممكن ممتنعاً، و لا بمؤثّر[١] وجودي كطريان ضدّ؛ فإنّ وجوده مشروط بعدم الضدّ الآخر، و لا عدمي كزوال شرط؛ فإنّه الجوهر، فيعود الكلام إليه، و يلزم الدور. و لا فاعل؛ إذ لا بدّ له من أثر، فيكون موجوداً[٢] لا معدوماً[٣].

و أجيب عن الأوّل بمنع المقدّمتين، و عن الثاني بأنّ عدمه تقتضيه ذاته بعد أزمنة، و الإلزام مشترك، أو مؤثّر[٤] مباين عن محله، أو انتفاء شرط، و هو عرض لا يستمرّ، أو فاعل، و لا نسلّم أنّ أثر الفاعل[٥] لا يكون عدماً متجدّداً، و قد تمسّك به النظّام في امتناع بقاء الأجسام.

[المبحث الخامس: في امتناع قيام العرض الواحد بمحلّين]

الخامس: في امتناع قيام العرض الواحد بمحلّين؛ إذ لو جاز لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين[٦]، و لامتنع الجزم بأنّ السواد المحسوس في هذا المحلّ غير محسوس في ذلك، و للزم اجتماع علّتين مستقلّتين على شخص واحد.

و زعم جمع من الأوائل أنّ الإضافات- كالجوار و القرب- تعرض لأمرين. و قال أبوهاشم التأليف يقوم بجوهرين، و إلّا لما امتنعا عن الانفكاك كالمتجاورين، و لا يقوم بأكثر، و إلّا لعدم بعدم الثالث، فلا يبقى الباقيان مؤلّفين.

---

١. س: لمؤثّر.

٢. أ، س: موجداً.

٣. س: معدماً.

٤. د: - مؤثّر.

٥. أ، س: أثره.

٦. أ: المكانين.

و أجيب: بأنّ إحالة عسر الانفكاك إلى احتياج التأليف إليهما ليس أولى من إحالته إلى احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلصاق الفاعل المختار.

الفصل الثاني: في مباحث الكمّ

[المبحث الأوّل: في أقسام الكمّ]

الفصل الثاني: في مباحث الكمّ؛ الأوّل: في أقسامه. الكمّ إمّا أن ينقسم إلى أجزاء لا تشترك في حدّ واحد، و هو المنفصل، و يسمّى العدد. أو[1] إلى أجزاء تشترك، و هو المتّصل؛ فإن لم يكن قارّ الذات فهو الزمان، و إن كان فهو المقدار؛ فإنّ انقسم في جهة واحدة فهو الخط، و به ينتهي السطح، كما هو ينتهي بالنقطة. و إن انقسم في جهتين فهو السطح و البسيط، و به ينتهي الجسم. و إن انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي و الثخين. و الثخن حشو ما بين السطوح؛ فإن اعتبرته[2] نزولاً فعمق، و إن اعتبرته[3] صعوداً فسمك.

و قد يطلق العمق على البُعد المقاطع للطول، و هو البُعد المفروض أوّلاً. و قيل أطول الامتدادين المتقاطعين في السطح، و الآخذ من رأس الإنسان إلى قدمه، و مِن ظهر ذوات الأربع إلى أسفله. و العرض و هو البُعد المفروض ثانياً، أو الامتداد الأقصر، و الآخذ من يمين الإنسان إلى يساره، و من رأس الحيوان إلى ذنبه. و الطول[4] و العرض و العمق كمّيات مأخوذة مع إضافات.

---

١. أ: و.

٢. أ: اعتبر.

٣. أ: اعتبر.

٤. س: فالطول.

[المبحث الثاني: في الكمّ بالذات و الكمّ بالعرض]

الثاني: في الكمّ بالذات و بالعرض. الكمّ بالذات ما يكون كمّاً بنفسه[١]، و الكمّ بالعرض ما يكون حالّاً في كمّ كالزمان؛ فإنّه و إن كان كمّاً[٢] متّصلاً بالذات؛ فإنّه كمّ[٣] متّصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة، و هو[٤] منفصل إذا قسّم بالساعات، أو محلّاً له كالجسم و المعدود، أو حالّاً في محلّه، كما يقال: هذا الأبلق بياضه أكثر، أو متعلّقاً به، كالقوّة المتناهية و الغير المتناهية بحسب تناهي آثارها أو لاتناهيها عدداً أو زماناً.

[المبحث الثالث: في عدمية هذه الكمّيات]

الثالث: في عدمية هذه الكمّيات. قال المتكلّمون: العدد مركّب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق، و أمّا المقادير فهي الجسمية أو جزؤها؛ بناءً على أنّ الأجسام مركّبة من أجزاء لا تتجزّى، و ليست أمراً زائداً عليها، و إلّا لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلّها، فينقسم الخطّ عرضاً و السطح عمقاً، هذا خلف.

قيل: هي ليست[٥] للجسم من الأعراض السارية، فلا يلزم انقسامها.

و أجيب: بأنّ السطح مثلاً إن لم يكن في شيء من الأجزاء المفروضة للجسم، فلا يكون حالّاً فيه، و إن كان فإمّا أن يوجد بتمامه في جزء واحد فقط، فيكون ذا مقدار لا غير، أو[٦] في كلّ واحد فيقوم الواحد بالكثير، أو لا بتمامه، فيلزم القسمة[٧]. و فيه نظر[٨].

---

١. س: في نفسه.

٢. د، س: - كمّاً.

٣. د، س: - كمّ.

٤. د: + هو.

٥. أ، س: قيل: ليست هي.

٦. أ، س: - في جزء واحد فقط، فيكون ذا مقدار لا غير، أو.

٧. س: الانقسام.

٨. س: - و فيه نظر.

احتجّ[1] الحكماء بأنّ الجسم الواحد قد تتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء الجسمية المعيّنة بحالها. و بأنّ الخطوط و السطوح صفات الجسم التعليمي المتخلخل تارة و المتكاثف أخرى، فلا يكون جوهراً.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ المتغير هو الشكل أو أوضاع أجزاء الجسم، و عن الثاني بمنع المقدّمات.

[المبحث الرابع: في الزمان]

الرابع: في الزمان. من الناس من أنكر وجوده؛ لأنّه لو كان قارّ الذات اجتمع الحاضر و الماضي، فيكون الحادث اليوم حادثاً يوم الطوفان، و لو لم يكن لزم تقدّم بعض أجزائه على بعض؛ تقدّماً لا يتحقّق إلّا مع الزمان، و تسلسل.

و أجيب: بأنّ تقدّم الماضي بذاته لا بزمان آخر.

المثبتون[2] تمسّكوا بوجهين؛ الأوّل: أنّا إذا فرضنا حركة في مسافة معيّنة بقدر من السرعة، و أخرى مثلها، و ابتدأتا معاً، قطعتا المسافة معاً، و إن تأخّرت الثانية في الابتداء و وافقت[3] في الوقوف، قطعت أقلّ، و كذا إن وافقتها أخذاً و تركاً و كانت أبطأ، فبين أخذ الأولى و تركها إمكان قطع مسافة معيّنة بسرعة معيّنة، و أقلّ منها ببطؤ معيّن، و بين أخذ الثانية و تركها إمكان أقلّ من ذلك بتلك السرعة المعيّنة، و هو جزء من الإمكان[4]، فيكون قابلاً للزيادة و النقصان، و لا شيء من العدم كذلك.

الثاني: كون الأب قبل الابن ضروري، و تلك القبلية ليست وجود الأب و لا عدم الابن؛ لتعقّلهما مع الغفلة عنها، و لا أمراً عدمياً؛ لأنّها نقيض اللاقبلية، فهي إذن زائدة ثبوتية.

---

١. أ: + و احتجّ.

٢. أ، د: + و المثبتون.

٣. س: وافقتا.

٤. د: + الأوّل.

و أجيب: بأنّ هذه الإمكانات أمور اعتبارية[١] عقلية لا وجود لها في الخارج، و كذا القبلية.

ثم اختلفوا، فقيل: إنّه جوهر مجرّد لا يقبل العدم، و إلّا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقّق إلّا مع الزمان، فيلزم وجوده حال عدمه، و هو محال.

و ردّ هذا بأنّ المحال إنّما لزم من فرض عدمه بعد وجوده، لا من فرض عدمه مطلقاً.

و قيل: هو الفلك الأعظم؛ لأنّه محيط بجميع الأجسام، و خلله ظاهر.

و قيل: حركته؛ لأنّه غير قارّ الذات. و منع[٢] بأنّ الحركة هي[٣] إمّا سريعة أو بطيئة، و الزمان ليس كذلك.

و قيل: مقدارها، و هو قول أرسطو و متابعيه، و احتجّوا بأنّ الدليل دلّ على أنّه يقبل المساواة و المفاوتة، و كلّ ما كان كذلك فهو كمّ، فالزمان كمّ، و لا يكون[٤] منفصلاً، و إلّا لانقسم إلى ما لا ينقسم، فهو متّصل غير قارّ الذات؛ لأنّ أجزاؤه لا تجتمع، و له مادّة لا تكون المسافة و لا المتحرّك و لا شيئاً من هيآته القارّة، فتكون هيئة غير قارّة، و هي الحركة، و تلك الحركة تكون مستديرة؛ لأنّ المستقيمة تنقطع، و الزمان لا ينقطع، و تكون[٥] أسرع الحركات؛ لأنّ الزمان يقدّر به سائر الحركات، و هو الحركة اليومية.

و اعلم: أنّ مدار هذه الحجّة على أنّ قبول المساواة يقتضي الكمّية، و ذلك إنّما يثبت لو ثبت قبولها لذاته، و أنّ الجوهر الفرد ممتنع الوجود لذاته، و أنّ كونه كمّاً متّصلاً غير قارّ يستلزم أن يكون له محلّ؛ إمّا لعرضيته أو لحدوثه المحوج إلى المادّة.

---

١ . أ: - اعتبارية.

٢ . س: ردّ.

٣ . س: - هي.

٤ . س: + كمّاً.

٥ . أ: فيكون.

[المبحث الخامس: في المكان]

الخامس: في المكان. المكان أمر موجود؛ لأنّ بديهة العقل تشهد بأنّ المتحرّك منتقل من مكان إلى آخر، و الانتقال من العدم إلى العدم محال، خارج عن المتمكّن؛ لأنّ الجزء ينتقل بانتقاله بخلاف المكان، و هو السطح الباطن للحاوي المماس لظاهر المحويّ عند أرسطو، و البُعد المجرّد الموجود الذي ينفذ فيه الجسم عند شيخه أفلاطون[١] و المفروض عند المتكلّمين.

دليل الأوّل أنّ المكان هو السطح أو الخلأ، و الثاني باطل لوجوه:

الأوّل: أنّه لا يكون عدمياً، و إلّا لما قبل[٢] الزيادة و النقصان. و لا وجودياً لوجوه؛ الأوّل: أنّه لو حصل جسم[٣] في بعد مجرّد لزم تداخل البُعدين و اتّحادهما، و تجويز ذلك يفضي إلى تجويز تداخل العالم في حيّز خردلة، و هو محال. الثاني: أنّ تجرّده لا يكون لنفسه و لا للوازمه، و إلّا لكان كلّ بُعد كذلك، و لا لعوارضه، و إلّا لكان المفتقر إلى المحلّ مستغنياً عنه لعارض، و هو محال. الثالث: البُعد إن كان ممّا يتحرّك كان له حيّز، فكان هناك أبعاد متداخلة إلى غير النهاية، و هو محال[٤]. و إن سلّم، كان لها من حيث إنّها بأسرها قابلة للحركة مكان، و ذلك[٥] لا[٦] يكون بعداً، و إن لم يكن فالمانع منها[٧] إن كان هو الذات أو ما يلازمها لم يتحرّك الأجسام لما فيها من الأبعاد، و إن كان ممّا يعرض لها فطبيعتها من حيث هي قابلة للحركة، و يعود الإلزام.

---

١. س: - أفلاطون.

٢. أ: لم يقبل.

٣. د: الجسم.

٤. أ، س: - و هو محال.

٥. أ: - و ذلك.

٦. س: إنّما.

٧. أ، س: عنها.

الثاني: أنّه لو كان خلأ فزمان وقوع الحركة في فرسخ خلأ مثلاً لو كان ساعة، و في فرسخ ملأ عشر ساعات، و في ملأ آخر قوامه عشر قوام الأوّل ساعة، فزمان ذي المعاوق كزمان عديم المعاوق، هذا خلف.

الثالث: لو كان خلأ- سواء كان عدماً أو بُعداً متشابهاً- لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه أولى، فلا يسكن فيه و لا يميل إليه.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ الزيادة و النقصان باعتبار الفرض، و عدم الإحساس بهما معاً لا يستلزم التداخل و الاتّحاد، و أنّ ذات البُعد من حيث هي لا تقتضي الغنى و لا الحاجة، و لا يقبل الحركة مجرّداً، و ذلك لا يوجب امتناع الحركة[١] مادياً.

و عن الثاني: بأنّ الحركة[٢] لذاتها تقتضي زماناً، و إلّا لكانت الحركة في الخلأ لا في زمان، كيف[٣] و كلّ نقلة فهي[٤] على مسافة منقسمة و متجزئة بانقسامها إلى أجزاء، بعضها قبل و بعضها بعد، و هو ساعة بحسب هذا الفرض، فيكون زمان الملأ الرقيق ساعة و عشر تسع ساعات.

و عن الثالث: بأنّ الخلأ بُعد متشابه مساوٍ لمقدار العالم، و حصول بعض الأجسام في بعض الجوانب لما بينهما من الملائمة و المنافرة و اقتضاء القرب و البُعد.

و عورض بأنّ القول بالسطح باطل، و إلّا لتسلسلت الأجسام إلى غير النهاية؛ لأنّ كلّ جسم فله حيّز لا محالة، و لما كان الحجر عند جريان الماء عليه ساكناً.

لا يقال: سكونه بقاء نسبته مع الساكنات؛ لأنّ بقاء النسبة[٥] معلّل بسكونه، و للزم ازدياد المكان و نقصه و المتمكّن بحاله، كما إذا تكعّبت شمعة مدوّرة و بالعكس.

---

١. أ، س: حركته.

٢. د: + في الخلأ.

٣. س: + لا.

٤. س: فإنّها.

٥. د: بقاء نسبته مع الساكنات.

و الدليل على إمكان الخلأ أنّه لو رفع صفحة ملساء عن مثلها دفعة لخلا الوسط أوّل زمان الارتفاع، و لو لم يكن خلأ للزم من حركة بقّة تدافع جملة العالم.

لا يقال: يتخلخل ما ورائه و يتكاثف ما قدّامه؛ لأنّ زوال مقدار و حصول آخر فرع على وجود الهيولى و عرضية المقدار، و كلاهما ممنوع.

الفصل الثالث: في الكيف

[المبحث الأوّل: في أقسام الكيفيات المحسوسة]

الفصل الثالث: في الكيف. الاستقراء دلّ على انحصار هذه المقولة في أقسام أربعة[1]: الكيفيات المحسوسة و النفسانية و المختصّة بالكمّيات و الاستعدادات.

أمّا القسم الأوّل ففيه مباحث؛ الأوّل: في أقسامها.

الكيفيات المحسوسة إن كانت راسخة سمّيت انفعاليات، و إلّا فانفعالات؛ لانفعال الحسّ عنها أوّلاً، و لأنّها تابعة للمزاج؛ إمّا بالشخص كحلاوة العسل و حمرة الدم، أو بالنوع كحرارة النار و برودة الماء.

و هي تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة إلى الملموسات، و هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة- و تسمّى كيفيات أول؛ لتكيّف البسائط بها أوّلاً- و الخفة و الثقل و الصلابة و اللين و الملاسة و الخشونة. و إلى المبصرات، و هي الألوان و الأضواء. و إلى المسموعات، و هي الأصوات و الحروف. و إلى المذوقات، و هي الطعوم. و إلى المشمومات، و هي الروائح.

[المبحث الثاني: في تحقيق الملموسات]

الثاني: في تحقيق الملموسات. الحرارة و البرودة من أظهر المحسوسات و أبينها. و الحرارة تختصّ بتفريق المختلفات و جمع المتماثلات؛ من حيث إنّها تصعد الألطف فالألطف، فينضمّ كلّ جزء إلى ما يشاكله بمقتضى طبعه؛ إلّا إذا كان الالتحام شديداً،

---

١. أ، س: أربعة أقسام.

فتفيد سيلاناً و دوراناً؛ إن كان اللطيف و الكثيف قريبين من الاعتدال؛ لما بينهما من التلازم و التجاذب كما في الذهب، أو تليناً؛ إن كان الكثيف غالباً لا في الغاية كالحديد، أو تصعيداً بالكلية؛ إن كانت قويّة[١]. و اللطيف أكثر.

و الأشبه أنّ الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية، و كذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب.

و قيل: هي حرارة الجزء الناري المنكسر. و قد تحدث الحرارة بالحركة، و دليله التجربة.

لا يقال: لو كانت الحرارة مسخنة لتسخّنت العناصر الثلاثة، و صارت نيراناً بسبب حركات الأفلاك؛ لأنّ الأفلاك لا تقبل السخونة، فلا تتسخن، و لا تسخن ما يجاورها.

و أمّا البرودة فقيل: هي عدم الحرارة. و منع بأنّ المحسوس ليس عدم الحرارة و لا الجسم، و إلّا لكان الإحساس بالجسم إحساساً بالبرودة.

و أمّا الرطوبة فقال الإمام: هي البلّة المقتضية لسهولة الالتصاق و الانفصال.

لا يقال: فيكون العسل أرطب من الماء؛ إذ هو ألصق منه؛ لأنّه ينفصل بعسر.

و قال[٢] الحكماء: هي كيفية توجب سهولة قبول التشكّل و تركه. و هي غير السيلان؛ فإنّه عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة، متواصلة في[٣] الحسّ، يدفع بعضها بعضاً، حتّى لو وجد ذلك في التراب كان سيالاً. و اليبوسة مقابلها على الرأيين.

و أمّا الخفّة و الثقل فهما قوّتان، يحسّ من محلّهما بواسطتهما مدافعة صاعدة أو هابطة، و يسميهما المتكلّمون اعتماداً، و الحكماء ميلاً طبيعياً.

و هو لا يوجد في الجسم المتمكّن في حيّزه الطبيعي؛ لامتناع المدافعة عنه و إليه.

---

١. أ، س: إن قويت.

٢. أ: قالت.

٣. س: عند.

ثمّ الميل قد يكون نفسانياً، كاعتماد الانسان على غيره[١] و قسرياً، كميل الحجر المرميّ إلى الفوق[٢]. و قد يجتمع ميلان إلى جهة واحدة، كما في الحجر المرميّ إلى أسفل و الإنسان المنحدر، و إلى جهتين؛ إن فسّرناه بما يوجب المدافعة لا بها، و لذلك يختلف حال الحجرين المرميين إلى فوق بقوّة واحدة، إذا اختلفا في الصغر و الكبر.

و الصلابة ممانعة الغامز، و اللين عدمها. و قيل: هما كيفيتان تقتضيانهما.

و الملاسة و الخشونة استواء وضع الأجزاء و لا استواؤهما، فهما من مقولة الوضع؛ إلّا إذا فسّرناهما بكيفيتين تابعتين للوضع.

[المبحث الثالث: في تحقيق المبصرات]

الثالث: في تحقيق المبصرات. أمّا الألوان فهي أظهر المحسوسات ماهية و هلية.

و قد قيل: البياض يتخيل من مخالطة الهواء بالأجسام الشفّافة المتصغرة، كما في الثلج و البلور المسحوق و موضع شقّ الزجاج، و كالسواد[٣] من كثافة الجسم و عدم غور الضوء فيه.

و أجيب: بأنّ ذلك قد يكون سبب حدوثها.

و البياض يحسّ به[٤] فيما لا يعقل فيه ذلك، كالبيض المصلوق و لبن العذراء؛ فإنّهما بعد الطبخ و الانعقاد يصيران أثقل و أكثف[٥]؛ فإنّه يجفّ بعد الابيضاض، و هو دليل على قلّة الهوائية[٦] فيه.

و المشهور أنّ أصل الألوان هو السواد و البياض، و الباقي يتركّب منهما. و قيل: و الحمرة و الخضرة و الصفرة.

---

١. أ: + و قد يكون طبيعياً كما في الزقّ المنفوخ المسكّن تحت الماء.

٢. أ: فوق.

٣. أ، س: السواد.

٤. د: يوجد.

٥. أ، س: - فإنّهما بعد الطبخ و الانعقاد يصيران أثقل و أكثف.

٦. ب: الهواء.

و زعم الشيخ أبوعلي أنّ وجود الألوان مشروط بالضوء؛ لأنّا لا نحسّ بها في الظلمة، و ذلك إمّا لعدمها أو لمعاوقة الظلمة، و الثاني باطل؛ لأنّ العدم لا يعوق، فتعيّن الأوّل.

و الاعتراض عليه لِمَ لا يجوز أن يكون الضوء شرط إبصارها، فلا ترى عند عدمه.

فرع: الألوان قد توجد شديدة إذا كانت صرفة، و ضعيفة إذا اختلط بها أجزاء صغار تضادّها، اختلاطاً لا تميّز[١] معه.

و أمّا الأضواء فقيل: إنّها أجسام شفّافة تنفصل عن المضيء؛ لأنّها متحرّكة بدليل انحدارها عن الكواكب و انعكاسها، و كلّ متحرّك جسم.

و أجيب بمنع الصغرى و دليلها، و عورض بأنّها لو كانت أجساماً تتحرّك بمقتضى طباعها لتحرّكت إلى جهة واحدة.

و أيضاً: لو كانت أجساماً و كانت محسوسة سترت ما تحتها، فكان الأكثر ضوءاً أكثر ستراً، و الواقع بخلافه، و إن لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوساً.

و قيل: هو اللون. و منع بأنّه قد يحسّ به دون اللون، كالبلور إذا كان في ظلة.

ثمّ إنّ منها ما هو أوّل، و هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته، و يسمّى ضياءً إن قوي، و شعاعاً إن ضعف، و ما هو ثان، و هو الحاصل من مقابلة المضيء بالغير، كالحاصل على وجه الأرض وقت الإسفار و عقيب الغروب، و من مقابلة القمر، و يسمّى نوراً و ظلّاً إن حصل من مقابلة الهواء المتكيّف به، و إنّما لم يحسّ به كما يحسّ[٢] بالجدار المضيء لضعف لونه. و الذي يترقرق على الأجسام يسمّى لمعاناً، فإن كان ذاتياً يسمّى شعاعاً كما للشمس، و إلّا بريقا[٣] كما للمرآة.

و الظلمة عدم النور عمّا من شأنه الضوء. و قيل: هي كيفية تمنع الإبصار. و منع بأنّه لو كان كذلك لوجب أن لا يرى الجالس في الظلمة ناراً توقد بقربه و ما حولها. و لقائل أن يقول: المانع ظلمة تحيط بالمرئي لا بالرائي.

---

١. د: لا تتميز.

٢. أ: كالحسّ.

٣. أ: فبريقاً.

[المبحث الرابع: في تحقيق المسموعات]

الرابع: في تحقيق المسموعات. الحروف كيفيات تعرض للأصوات، فيتميّز بعضها عن بعض[1] في الثقل و الخفّة.

و هي تنقسم إلى مصوتة، و هي حروف المدّ و اللين، و إلى مصمتة، و هي ما عداها.

و المشهور أنّ السبب الأكثري للصوت تموّج الهواء بقرع أو قلع عنيف، و أنّ الإحساس به يتوقّف على وصول الهواء إلى الصماخ؛ لأنّه يميل بهبوب الريح، و يتخلّف عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفأس، و لأنّه لو وضع طرف أنبوبة على صماخ إنسان و تكلّم فيه لم يسمع غيره، و أنّه محسوس به[2] في الخارج، و إلّا لما علمت جهته.

و الصَدَى صوت يحصل من انصراف هواء متموّج عن جبل أو جسم أملس.

[المبحث الخامس: في تحقيق الطعوم]

الخامس: في تحقيق الطعوم. الجسم إمّا أن يكون كثيفاً أو لطيفاً أو معتدلاً. و الفاعل فيه إمّا الحرارة أو البرودة أو المعتدل بينهما. فيفعل الحارّ في الكثيف مرارة، و في اللطيف حرافة، و في المعتدل ملوحة. و البرودة في الكثيف عفوصة، و في اللطيف حموضة، و في المعتدل قبضاً. و المعتدل في الكثيف حلاوة، و في اللطيف دسومة، و في المعتدل تفاهة.

و قد يطلق التفه على ما لا طعم له أو لا يحسّ بطعمه كالنحاس؛ فإنّه لا يتحلّل[3] منه ما يخالط اللسان لشدّة تكاثفه[4] فيحسّ به[5]. و قد يجتمع طعمان كالمرارة و القبض، كما في الحُضض، و يسمّى البشاعة، و المرارة و الملوحة كما في السبخة، و يسمّى الزعوفة.

---

١. أ: البعض.

٢. أ، س: - به.

٣. د، س: لا يتخلّل.

٤. أ: - لشدّة تكاثفه. س: + ثمّ لو احتيل في تلطيف أجزائه.

٥. س: + أيضاً.

[المبحث السادس: في المشمومات]

السادس: في المشمومات. الروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبّة، و المخالفة له تسمى منتنة. و قد يقال: رائحة حلوة و حامضة باعتبار ما يقارنها. و ليس لأنواعها أسماء خاصة. و سبب الإحساس بها وصول الهواء المتكيّف به إلى الخيشوم. و قيل: المخلتط بجزء لطيف متحلّل[١] عن ذي الرائحة.

[القسم الثاني: الكيفيات النفسانية]

[المبحث الأوّل: في الحياة]

و أمّا القسم الثاني- أعني الكيفيات النفسانية- فهي الحياة و الصحة و المرض و الإدراك و ما يتوقّف عليه الأفعال كالقدرة[٢] و الإرادة. فما كانت منها راسخة سميت ملكة، و ما ليس كذلك سميت حالاً. و بيانها في مباحث.

الأوّل: في الحياة. و هي قوّة تتبع الاعتدال النوعي، و تفيض عنها سائر القوى.

و استدلّ الحكيم على مغايرتها لقوّتي الحسّ و التغذية بأنّ العضو[٣] المفلوج حيّ و ليس بحسّاس، و العضو[٤] الذابل حيّ و ليس بمغتذ، و النباتات بعكسه.

و منع بأنّ عدم الفعل لا يستلزم عدم القوّة؛ لجواز أن يمنعها عنه عائق. لا يقال: القوّة ما يؤثّر بالفعل؛ لأنّه لو سلّم لزم أن لا يطلق لفظ القوّة عليه لا عدمه. و بأنّ غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالذات.

و قد شرطها الحكماء و المعتزلة بالبنية.

و منع بأنّها لو قامت بالمجموع و اتّحدت كان الواحد حالّاً في محالّ، و هو محال. و إن تعدّدت كان كلّ واحد مشروطاً بالآخر، فيلزم الدور[٥]. و فيه نظر.

---

١. أ: - متحلّل.

٢. أ: مثل القدرة.

٣. أ، د: عضو.

٤. أ: عضو.

٥. س: - فيلزم الدور.

و الموت عدم الحياة عمّا من شأنه هي. و قيل: هي كيفية تضادّ الحياة؛ لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ﴾ (الملك: ٢)، و العدم لا يخلق. و منع بأنّ المعنيّ بالخلق[١] التقدير.

[المبحث الثاني: في الإدراكات]

الثاني: في الإدراكات. و هي إمّا أن تكون ظاهرة كالإحساس بالمشاعر[٢] الخمس، و إمّا باطنة، و هي تنقسم إلى تصوّرات و تصديقات.

و التصديق إمّا أن يكون جازماً أو لا. و الأوّل إمّا أن يكون بموجب[٣] أو لا.[٤] الثاني التقليد. و الأوّل إمّا أن يقبل متعلّقه النقيض بوجه، و هو الاعتقاد، أو لا، و هو العلم.

و الثاني إمّا أن يكون[٥] متساوي الطرفين، فهو الشكّ، و إن لم يكن فالراجح ظنّ و المرجوح وهم.

و التصوّر هو وجود صورة المعلوم في العالم. و الذي يدلّ على وجود هذه الصورة في العقل أنّا نتصوّر المعدوم و نميّزه عن غيره تمييزاً لا يتحقّق إلّا مع[٦] الثبوت، و ليس هو في الخارج، فهو في الذهن.

و اعترض عليه: بأنّه يوجب كون الذهن حارّاً بارداً مستقيماً مستديراً معاً عند تصوّرها.

و الحقّ أنّهم إن قصدوا بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة فصحيح[٧]، و إن أرادوا ما يشارك الخارجي في تمام الماهية فباطل؛ لأنّها عرض. و المتصوّر قد يكون جوهراً، و الشيء قد يتصوّر نفسه، فلو حصل فيه مثله لزم اجتماع المثلين.

---

١. س: + هو.

٢. أ: كإحساس. س: كإحساس المشاعر.

٣. س: لموجب.

٤. أ: + و.

٥. أ، س: إن كان.

٦. د: بعد.

٧. س: فمحتمل.

لا يقال: العاقل و المعقول واحد؛ لأنّ العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجرّدة، و هو أعم من الذي حضر عنده ما يغايره؛ لأنّ حضور الشيء عند نفسه محال.

و قيل: تعلّق خاص بين العالم و المعلوم، فيتعدّد بتعدّد المعلومات. و يشكل بتعقّل الشيء نفسه.

و قيل: صفة توجب العالمية، و هي حالة لها تعلّق بالمعلوم، فعلى هذا لا يتعدّد بتعدّد المعلومات.

فرعان على القول بالصورة؛ الأوّل: الصورة العقلية تفارقها الخارجية في أنّها محسوسة و متمانعة و ممتنعة الحلول في مادّة مّا هي أصغر منها، و مندفعة بحدوث ما هو[١] أقوى منها.

الثاني: الصورة العقلية كلية لا على معنى أنّها كلية في نفسها؛ فإنّها صور جزئية في نفوس جزئية، بل لأنّ المعلوم[٢] بها كلّي، أو لأنّ نسبتها إلى كلّ واحد من أفراد ذلك[٣] النوع سواء[٤]. و العلم إجمالي يتعلّق بأمور متعدّدة باعتبار أمر شامل لها، و تفصيلي يتعلّق باعتبار كلّ واحد منها، و فعلي، و هو كما تصوّرتَ فعلاً ففعلته، و انفعالي، كما إذا شاهدت شيئاً فتعقّلته.

مسألة: للنفس أربع مراتب؛ الأولى: استعداد التعقّل، و يسمّى العقل الهيولاني. و الثانية: أن تحصل البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات، و هي العقل بالملكة التي هي مناط التكليف. و الثالثة: أن تحصل النظريات؛ بحيث يتمكّن من استحضارها، و يسمّى العقل بالفعل. الرابعة: أن يستحضرها و يلتفت إليها، و تسمى العقل المستفاد.

---

١. أ: - ما هو.

٢. س: بل العلم.

٣. أ: - ذلك.

٤. أ: + على السواء.

[المبحث الثالث: في القدرة و الإرادة]

الثالث: في القدرة و الإرادة. القدرة صفة تؤثّر وفق الإرادة، و هي ميل يعقب اعتقاد النفع، كما أنّ الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرّ.

و قيل: القدرة مبدأ الأفعال المختلفة. فالقوّة الحيوانية قدرة وفاقاً، و الفلكية عند من يجعلها شاعرة على[1] الأوّل، و النباتية على الثاني.

و القوّة العنصرية خارجة عنها[2]، و هي غير المزاج؛ لأنّه من جنس الحرارة و البرودة، و تأثيره من جنس تأثيرهما، و القدرة ليست كذلك.

و القوّة مبدأ الفعل مطلقاً. و قد يقال لإمكان الشيء مجازاً.

و الخُلق ملكة تصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سبق رويّة. و الفرق بينه و بين القدرة أنّ نسبة القدرة إلى الضدّين على السواء. و من منع ذلك أراد بها القوّة المستجمعة لشرائط التأثير، و لهذا زعم أنّ القدرة مع الفعل.

و المحبّة ترادف الإرادة، فمحبّة الله تعالى لعباده إرادة كرامتهم، و محبّة العباد له إرادة طاعته. و الرضا ترك الاعتراض. و العزم جزم الإرادة بعد التردّد.

[المبحث الرابع: في اللذّة و الألم]

الرابع: اللذّة و الألم بديهيا التصوّر. و قولهم: اللذّة إدراك الملائم و الألم إدراك المنافي فيه نظر؛ لأنّا نجد من أنفسنا حالة مخصوصة، و نعلم أنّا ندرك ملائماً، و لا نعلم أنّ تلك الحالة هي نفس الإدراك أو غيره، و بتقدير المغايرة فاللذّة كلاهما أو أحدهما.

و ما قيل من أنّ اللذّة هي دفع الألم، خطأ؛ لأنّ الإنسان قد يلتذّ بالنظر إلى وجه حسن[3] و الوقوف على مسألة و العثور على مال فجأة بلا حصول سابق.

---

١. أ: في.

٢. أ: عنهما.

٣. س: الحَسَن.

[المبحث الخامس: في الصحة و المرض]

الخامس: في الصحّة و المرض. الصحّة حال أو ملكة بها تصدر الأفعال عن موضوعها سليمة، و المرض بخلافه، فلا واسطة. و أمّا الفرح و الحزن و الحقد و أمثال ذلك فغنيّة عن البيان.

و أمّا القسم الثالث، و هو الكيفيات المختصّة بالكمّيات، و هي إمّا أن تكون عارضة للكمّيات وحدها؛ إمّا للمتّصلات كالاستقامة و الاستدارة و الانحناء و الشكل، و إمّا للمنفصلات كالزوجية و الفردية و الأوّلية و التركيب، و إمّا أن تكون مركّبة عنها و عن غيرها كالخلقة المركّبة عن الشكل و اللون.

و أمّا القسم الرابع- و هو الكيفيات الاستعدادية- فهي إن كان استعداداً نحو اللاقبول كالصلابة تسمّى قوّة، و إن كان استعداداً نحو القبول يسمّى ضعفاً و لاقوّة.

[الفصل الرابع: في الأعراض النسبية]

[المبحث الأوّل: في هلية الأعراض النسبية]

الفصل الرابع: في الأعراض النسبية. و فيه مباحث؛ الأوّل: في هليتها. أنكرها جمهور المتكلّمين إلّا الأين، و قالوا: لو وجدت لوجد حصولها في محالّها، و تسلسل.

احتجّ الحكماء بأنّها تكون محقّقة، و لا فرض و لا اعتبار، فهي إذن من الخارجيات، و ليست أعداماً؛ لأنّها تحصل بعد ما لم تكن، و لا ذات الجسم؛ لأنّه لا يقاس إلى الغير.

و نوقض بالفناء و المضي.

[المبحث الثاني: في الأين]

الثاني: في الأين. و سمّاه المتكلّمون كوناً. فقالوا: حصول الجوهر في آنين فصاعداً في مكان واحد سكون، و في مكانين حركة. فحصوله أوّل حدوثه لا حركة و لا سكون.

و قال[1] الحكماء: الحركة كمال أوّل لما هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة. و بيانه: أنّ الحركة أمر ممكن الحصول للجسم، فيكون حصولها كمالاً. و يفارق غيره من حيث إنّ حقيقته ليست إلّا التأدّي إلى الغير، فيكون ذلك الغير متوجّهاً إليه ممكن الوجود ليتأتّى التأدّي إليه، فيكون حصوله كمالاً ثانياً، و ذلك التوجّه ما دام كذلك يبقى شيء منه بالقوّة، و إلّا لكان وصولاً لا توجّهاً، فتبين أنّها كمال أوّل لما هو بالقوّة من حيث هو بالقوّة.

و حاصله قريب ممّا قاله قدماؤهم، و هو أنّها خروج عن القوّة إلى الفعل على سبيل التدريج.

و ذلك قد يكون في الكمّ، كالتخلخل و التكاثف، و هما ازدياد المقدار و انتقاصه من غير ضمّ و لا فصل، و كالنموّ و الذبول، و هما ازدياد و انتقاص يكونان بهما، و في الكيف، كاسوداد العنب و تسخّن الماء، و يسمّى استحالة، و في الوضع، كحركة الفلك، و تسمى حركة دورية، و في الأين، كالحركة من مكان إلى مكان آخر، و يسمّى نقلة. و لا يكون في الجوهر؛ لأنّ حصوله دفعة، و يسمّى كوناً، و لا في سائر المقولات؛ لأنّها تابعة لمعروضاتها.

و لا بدّ لكلّ حركة من ستة أمور: ما منه الحركة و ما إليه و ما فيه[2] و ما له و ما به و الزمان.

و تشخّص الحركة إنّما يتحقّق بوحدة موضوعها و زمانها و ما هي فيه؛ إذ الواحد قد يتحرّك إلى جهتين في زمانين، و قد ينتقل و ينمو في آن[3] واحد، و متى اتّحد ذلك اتّحد المبدأ و المنتهى لا محالة. و لا عبرة بوحدة المحرّك و تعدّده.

و تنوّعها بتنوع ما منه و ما إليه كالهبوط و الصعود، و ما فيه كأخذ الأبيض إلى التصفّر إلى التحمّر إلى السواد، و أخذ الأبيض[4] إلى الفستقية إلى الخضرة إلى السواد. و

---

۱. أ: قالت.

۲. أ: + الحركة.

۳. أ: زمان.

٤. أ، د، س: - أخذ الأبيض.

لا عبرة بتنوّع المحرّك و الموضوع و الزمان؛ إن قدّر تنوّعه؛ لجواز اشتراك المختلفات في أثر أو عارض أو معروض واحد، و اختلافها الجنسي باعتبار ما هي فيه، كالنقلة و الاستحالة و النموّ.

و تضادها ليس لتضاد المحرّك و الزمان؛ لما سبق، و ما فيه؛ لأنّ الصعود ضدّ الهبوط مع وحدة الطريق، بل لتضاد ما منه و ما إليه؛ إمّا بالذات كالتسوّد و التبيض، أو بالعرض كالصعود و الهبوط؛ فإنّ مبدأهما و منتهاهما نقطتان متماثلتان، عرض لهما تضاد من حيث إنّ أحدهما صار مبدءاً و الأخرى منتهى.

و انقسامها بانقسام الزمان و انقسام المسافة و المتحرّك.

و لا بدّ لها من قوّة توجبها. و تلك القوّة إن كانت مسبّبة من سبب خارجي سميت الحركة قسرية، و إلّا، فإن كان لها شعور بما يصدر عنها سميت إرادية، و إلّا سميت طبيعية.

و كلّ منها إمّا سريعة أو بطيئة، و البطؤ ليس لتخلّل السكنات، و إلّا لكانت نسبة السكنات المتخلّلة بين حركات عدو الفرس نصف يوم إلى حركاته نسبة فضل[1] حركة الفلك الأعظم على حركته، فتكون سكناته أزيد من حركاته ألف ألف مرة، فينبغي أن لا يحسّ بحركاته القليلة المغمورة في تلك السكنات.

و أيضاً: لو جاز أن ترتفع الشمس جزءاً و يسكن الظلّ لجاز في الجزء الثاني و الثالث حتّى يتمّ الارتفاع، بل الموجب له في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق، و في القسرية ممانعة الطبيعة و المخروق[2]، و في الإرادية ممانعتهما.

و المشهور أنّه لا بدّ و أن يتخلّل بين كلّ حركتين مستقيمتين سكون؛ لأنّ الميل المحرّك للجسم لا بدّ و أن يكون حاصلاً معه إلى أن يصل إلى الحدّ المعيّن، و ذلك الوصول في آن، و الحركة عن هذا الحدّ لا بدّ و أن يكون لميل آخر و حدوثه في آن

---

١. د: فصل.

٢. أ، س: – و المخروق.

آخر؛ لاستحالة اجتماع الميل إلى الشيء مع الميل عنه، فيكون بينهما زمان، و إلّا لزم تتالي الآنات، فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكناً.

و ردّ بمنع امتناع اجتماع الميلين و الآنات.

[المبحث الثالث: في الإضافة]

الثالث: في الإضافة. يطلق المضاف على الإضافة، و هو المضاف الحقيقي، و على معروضها و عليهما جميعاً، و هو المشهوري.

و من خواصها التكافؤ في لزوم الوجود و وجوب الانعكاس، كما نقول: أب الابن و ابن الأب، و أنّها إذا كانت مطلقة أو محصّلة في طرف كانت في الطرف الآخر كذلك، أمّا لو حصل موضوع إحداهما لم يلزم أن يحصل[١] موضوع الأخرى.

ثمّ منها ما يتوافق في الطرفين كالتماثل و التساوي، أو يختلف اختلافاً محدوداً ككونه نصفاً و ضعفاً، أو غير محدود ككونه زائداً و ناقصاً.

و الاتّصاف بها قد يحتاج إلى صفة حقيقية في الجنبين كالعاشق و المعشوق، أو في أحدهما كالعالم و المعلوم، و قد لا يحتاج كاليمين و الشمال.

و هي تعرض سائر المقولات، فالجوهر كالأب، و الكمّ كالعظيم، و الكيف كالأحرّ، و الأين كالأعلى، و المضاف كالأقرب، و الملك كالأكسى، و الفعل كالأقطع، و الانفعال كالأشدّ تقطّعاً.

و الإضافات في شخصيتها و نوعيتها و جنسيتها، و تضادها تابعة لمعروضاتها.

فرع: التقدّم على الشيء قد يكون بالزمان كتقدّم الأب على الابن، و بالذات و الطبع[٢] كتقدّم الجزء على الكلّ، و بالعلّية كتقدّم الشمس على ضوئها، و بالمكان كتقدّم الإمام على المأموم، و بالشرف كتقدّم العالم على الجاهل.

و ليس في سائر المقولات النسبية مزيد بحث، و لنختم الكلام في الأعراض.

---

١. أ، س: لم يلزم تحصّل.

٢. أ: – و الطبع.

الباب الثالث: في الجواهر

الباب الثالث: في الجواهر. قال الحكماء: الجوهر إمّا أن يكون محلّاً و هو الهيولى، أو حالّاً و هو الصورة، أو مركّباً منهما و هو الجسم، أو لا كذلك، و هو المفارق؛ فإن تعلّق بالجسم تعلّق التدبير فهو النفس، و إلّا فهو العقل.

و قال المتكلّمون: كلّ جوهر فهو متحيّز، و كلّ متحيّز إمّا أن يقبل القسمة فهو[1] الجسم، أو لا، فهو[2] الجوهر الفرد. و مباحث الباب تنحصر في فصلين.

[الفصل الأوّل: في مباحث الأجسام]

[المبحث الأوّل: في تعريف الجسم]

الفصل[3] الأوّل: في مباحث الأجسام، و فيه مباحث[4]؛ الأوّل: في تعريف الجسم. الحدّ المرضي عند جمهور المتأخّرين[5] أنّه الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة.

و اعترض عليه: بأنّ الجوهر لم تثبت جنسيته. و القابل إن كان عرضاً لم يكن جزء الجوهر، و إن كان جوهراً دخل الجنس فيه، و يستدعي فصلاً آخر و يتسلسل. و بهذا علم أنّ الجوهر لا يكون جنساً.

و قالت المعتزلة إنّه الطويل العريض العميق. و قال بعض أصحابنا إنّه مركّب من جزئين[6] فصاعداً. و لا شكّ أنّ حقيقة الجسم أظهر من ذلك.

---

١. د: و هو.

٢. د، س: و هو.

٣. أ، س: – الفصل.

٤. أ، د: – و فيه مباحث.

٥. س: عند الجمهور.

٦. أ: جوهرين.

[المبحث الثاني: في أجزاء الجسم]

الثاني: في أجزائه. ذهب جمهور المتكلّمين إلى أنّ الأجسام البسيطة الطباع مركّبة من أجزاء صغار لا تنقسم أصلاً، و قيل: فعلاً، و قيل: من أجزاء غير متناهية. و ذهب الحكماء إلى أنّها متّصلة في نفسها، كما هي عند الحسّ قابلة لانقسامات غير متناهية.

حجّة المتكلّمين أنّ الجسم قابل للقسمة، و كلّ ما هو قابل للقسمة ليس بواحد، و إلّا لقامت به وحدته، و انقسمت بانقسامه.

و أيضاً: كلّ جسم[1] منقسم تتميّز مقاطع أجزائه بخواص مختلفة، فيكون منقسماً بالفعل متعدّداً بتعدّد تلك الخواص العارضة لها.

و أيضاً: هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم إن كانت حاصلة قبل التقسيم، فهو المطلوب، و إلّا لكان التقسيم إعداماً للجسم الأوّل و إحداثاً للقسمين. فعلى هذا لو شقّ بعوضٌ برأس إبرته سطحَ البحر أعدم البحر الأوّل و أوجد بحراً آخر، و فساده لا يخفى.

فثبت أنّ كلّ جسم ليس بواحد في نفسه، بل هو مركّب من أجزاء، و تلك الأجزاء لا تنقسم، و إلّا لكانت ذات أجزاء أخر، فيكون الجسم مركّباً من أجزاء لا نهاية لها، و هو محال؛ لأنّ كلّ عدد- متناهياً كان أو غيره- فالواحد موجود فيه، فإذا أخذنا ثمانية أجزاء بحيث يكون في كلّ جهة حجم، يحصل جسم متناهي الأجزاء، و حينئذ تكون نسبة حجمها إلى حجم سائر الأجسام نسبة متناه القدر إلى متناه القدر، لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف و النظم، فلو كان جسم متناهي القدر من أجزاء غير متناهية لكانت نسبة الآحاد المتناهية إلى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه إلى متناه، هذا خلف.

و لأنّه لو تركّب الجسم من أجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة؛ لتوقّفه على قطع أجزائها، و قطع كلّ جزء مسبوق بقطع ما قبله، فيكون قطعه في زمان غير متناه.

---

١. س: -جسم.

و أيضاً: النقطة موجودة بالاتّفاق، و هي لا تقبل القسمة، فإن كانت جوهراً كما هو عندنا حصل[1] المطلوب، و إن كانت عرضاً لم ينقسم محلّها، و إلّا لانقسمت بانقسامه أيضاً.

و أيضاً: فالحركة الحاضرة غير منقسمة، و إلّا لما كان الكلّ حاضراً، فلا ينقسم ما فيه، فثبت أنّ في الأجسام ما لا يقبل القسمة.

لا يقال: إنّ الحركة ليست إلّا الماضي و المستقبل؛ لأنّه يوجب أن لا توجد الحركة أصلاً.

احتجّ الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه؛ الأوّل: أنّ كلّ متحيّز فيمينه غير يساره، و الوجه المضيء فيه غير المظلم.

لا يقال: ذلك لتغاير وجهيه؛ لأنّهما إن كانا جوهرين ثبت المدّعى، و إلّا لزم تغاير محلّيهما.

الثاني: أنّا لو فرضنا خطّاً من أجزاء شفع فوق أحد طرفيه جزء و تحت الآخر جزء آخر و تحرّكا على تساو تحاذيا لا محالة على ملتقى الجزئين، فيلزم الانقسام.

الثالث: كلّما قطع السريع بحركته جزءاً قطع البطيء أقلّ منه، و إلّا لزم أن يساويه في جزء و يقف في آخر، و قد بان فساده.

الرابع: الجسم الذي أجزاؤه وتر و كان ظلّه مثلَيه، كان مثله من الظلّ ظلّ نصفه، فيكون له نصف، فينتصف الجزء المتوسّط، و قد برهن أقليدس على أنّ كلّ خطّ يصحّ تنصيفه، و هو يقتضي ذلك.

الخامس: إذا فرض خطّ من ثلاثة أجزاء على أحد طرفيه جزء يتحرّك[2] الخطّ إلى أيمن و الجزء إلى أيسر؛ فإن انتقل إلى ما فوق الجزء الثاني، فهو محال؛ لأنّ الجزء الثاني انتقل إلى حيّز الجزء الأوّل، و إن انتقل إلى ما فوق الثالث، فهو قطع جزئين حينما قطع ما تحته جزءاً واحداً، فينقسم الزمان و الحركة و المسافة.

---

۱. أ: فهو.

۲. أ، س: و تحرّك.

السادس: الجزء متشكّل، فإن كان كرة فإذا انضمّ بأجزاء أخر وقعت بينهما فرج لا تسع أجزاء مثلها، فيلزم الانقسام، و إن كان غيرها كانت فيه زوايا، فينقسم.

السابع: إذا دارت الرحى[1] فمهما قطع الطوق العظيم جزءاً، فالصغير إمّا أن يقطع أقلّ من جزء فينقسم الجزء، أو جزءاً تامّاً فيتساوي الصغير و العظيم، أو يقطع تارة جزءاً و يسكن أخرى، فيتفكّك أجزاء الرحى، و كذلك الفرجار ذو الشعب الثلاث.

ثمّ قالوا: فالجسم متّصل في نفسه يقبل انقسامات لا نهاية لها، و القابل لها ليس الاتّصال؛ لأنّه يعدم عندها و القابل يبقى مع المقبول، فهو شيء آخر يقبل الاتّصال و الانفصال، و يسمّى هيولى و مادّة، و الاتّصال صورة.

و اعلم: أنّ دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي و يوجب القسمة الوهمية.

لا يقال: القسمة الوهمية متداعية إلى جواز القسمة الانفكاكية؛ لأنّ الأجزاء المفروضة متماثلة، فيصحّ بين كلّ اثنين منها ما يصحّ بين آخرين، فيصحّ بين المتباينين ما يصحّ بين المتّصلين و بالعكس.

لأنّا نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون الجسم مركّباً عن أجزاء متخالفة بالماهية أو متشخّصة بتشخّصات عائقة عن الانفكاك، و تكون تلك الأجزاء قابلة للاتّصال و الانفصال؟ و إن سلّم اتّصال الجسم، فلِمَ لا يجوز أن يكون[2] هو وحدة الجسم، و الانفصال هو التعدّد، و القابل لهما الجسم؟

فروع؛[3] قالوا: الصورة لا تنفكّ عن الهيولى؛ لأنّها لا تنفكّ عن التناهي و التشكّل، و الموجب لهما ليس الجسمية العامة و لا شيئاً من لوازمها، و إلّا لساوى الجزء الكلّ فيهما.

و لا الفاعل، و إلّا لاستقلّت الصورة بالانفعال، فهو الحامل بما فيه من الصفات، و لأنّها قابلة للقسمة الوهمية أبداً، و كلّ ما قبل الوهمية قبل الانفكاكية، و كلّ ما قبل الانفكاكية فله مادّة على ما سبق تقرير هذه المقدّمات.

---

۱. د: رحى.

۲. س: يقال.

۳. أ: + الأوّل.

و لا الهيولى عنها؛ لأنّها لو تجرّدت ذات وضع و انقسمت في جميع الجهات كانت جسماً، و إلّا لكانت نقطة أو خطّاً أو سطحاً. و لو تجرّدت غير ذات وضع فإذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص بإمكان غيره، فيترجّح الجائز بلا مرجّح. و لأنّها لو تجرّدت لكانت موجودة بالفعل و مستعدّة للصورة، و الواحد لا يقتضي قوّة و فعلاً، فيكون لها ما يقتضي هذه القوّة[١]، و هي الهيولى، فيكون للهيولى هيولى أخرى، فالهيولى تفتقر إليها[٢] في بقائها و تحيّزها[٣]، و الصورة تحتاج إلى مادّة في تعيّنها و تشكّلها، و المادّة أيضاً لا تخلو عن صورة أخرى نوعية، و إلّا لما اختلفت الأجسام في الهيئات و الأمكنة و الكيفيات و الأوضاع الطبيعية و التشكّل بسهولة أو عسر.

و اعلم: أنّ بناء هذه الكلمات على نفي الفاعل المختار، و الحقّ ثبوته. و مع ذلك فللمعترض أن يجوّز انفعال الصورة بنفسها، و عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول الانفكاكية، و اقتضاء[٤] المادّة المجرّدة وضعاً معيّناً بشرط اقتران الصورة بها و كون الواحد مبدأ كثير، مع أن القابلية ليست أثراً، و وجود المادّة بالفعل ليس مقتضى ذاتها، و أن يطالبهم بما يوجب الاختلاف في الصورة[٥] النوعية، ثمّ يزعم أنّ ما يجعلونه إيّاه من الأحوال العنصرية السابقة، و اختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف[٦] الأعراض و الهيئات.

[المبحث الثالث: في أقسام الجسم]

الثالث: في أقسامه. قال الحكماء الأجسام إمّا بسائط أو مركبات، و البسائط تكون كريّة؛ لأنّ الطبيعة الواحدة لا تقتضي هيآت مختلفة. و تنقسم إلى فلكيات و عناصر. و الأوّل أفلاك و كواكب.

---

١. أ: الصورة.

٢. أ: - إليها.

٣. أ: + إلى الصورة.

٤. د: و أن تقتضي.

٥. د: الصورة.

٦. أ: لاختلاط.

و الأفلاك الثابتة بالإرصاد تسعة؛ الأوّل: الفلك الأعظم و العرش المجيد و الجسم المحيط بسائر الأجسام. و يدلّ عليه وجوه:

الأوّل: أنّ الأجسام متناهية لما[1] سنذكره، فيكون جسم هو نهايتها.

الثاني: الجهة متعلّق الإشارة و مقصد المتحرّك بالوصول إليه، فتكون موجودة غير مجرّدة، و ليست بجسم؛ لأنّها غير منقسمة، و إلّا فالواصل إلى نصفها إن وقف فالجهة هو، لا ما بعده، و إلّا فحركته إن كانت عن الجهة فكذلك، و إن كانت إليها فالجهة ما بعده، فهي جسمانية، و المحدّد لها جسم واحد؛ إذ لو تعدّدت و لم يحط البعض بالبعض يتحدّد القرب بهما دون البُعد، و إن أحاط، فالمحاط حشو؛ إذ المحيط يحدّد القرب بمحيطه و البُعد بمركزه، و هو بسيط، و إلّا لصحّ الانحلال عليه، و هو بالحركة المستقيمة المتوجّهة إلى الجهة، فالجهة له لا به، فيكون كريّاً.

الثالث: الإرصاد شاهد على أنّ الكواكب و الأفلاك تتحرّك بالحركة اليومية و بحركات أخر متفاوتة، فلا بدّ من جسم يحيط بها و يحرّكها بحركتها اليومية، و هذا يدلّ على فلك تاسع، و لا يدلّ على إحاطته بجملة الأجسام.

و أمّا الثمان الباقية؛ فيدلّ عليها اختلاف حركات الكواكب و امتناع تحرّكها بالذات؛ لاستحالة الخرق على الأفلاك.

و لقائل أن يقول: إن سلّم استحالة الخرق، فلِمَ لا يجوز أن يكون لكلّ كوكب نطاق يتحرّك بنفسه، أو باعتماد الكواكب عليه؟

[فرعان على وجود الأفلاك التسعة]

فرعان؛ الأوّل: أنّها بأسرها شفّافة؛ إذ لو كانت ملوّنة لحجبت الأبصار عن رؤية ما وراءها. لا حارّة و لا باردة، و إلّا لاستولى الحرّ و البرد على عالم العناصر؛ لمجاورتها. و لا خفيفة و لا ثقيلة، و إلّا لكان في طباعها ميل مستقيم. و لا رطبة و لا يابسة؛ لأنّ سهولة التشكّل و الالتصاق و عسرهما لا يتمّ إلّا بالحركة المستقيمة. و لا قابلة للحركة الكمّية؛

---

١. س: كما.

لأنّه لو زاد محدّب المحيط لزم أن يكون فوقه خلأ، و هو محال. و مقعّره مثل محدّبه فيستحيل عليه ما استحال على محدّبه، و إذا لم يتغير مقعّره امتنع ذلك في محدّب المحاط به، و إلّا لزم التداخل أو وقوع الخلأ بينهما. و كذا في مقعّره؛ لأنّه كالمحدّب في تمام الحقيقة. و فيه احتمال؛ لأنّ امتناع ازدياد المحدّب بعدم الحيّز الذي هو شرطه، و لا يلزم من ذلك اشتراك المقعّر له فيه.

الثاني: أنّها متحرّكة؛ لأنّ الأجزاء المفترضة فيها متماثلة، فيصحّ لكلّ واحد منها من الوضع و الموضع ما حصل للآخر، و لا يتأتّى ذلك إلّا بالحركة المستديرة، فتصحّ الحركة المستديرة عليها، و كلّ ما صحّت الحركة المستديرة عليه ففيه مبدأ ميل مستدير، و كلّ ما فيه ذلك كان متحرّكاً بالاستدارة؛ لوجوب حصول الأثر عند حصول المؤثّر.

و أيضاً: لو بقي كلّ جزء على وضع معيّن و في حيّز معيّن من أجزاء حيّز الكلّ مع جواز غيره لزم الترجيح بلا مرجّح. و هما منقوضان بالعناصر.

و أمّا الكواكب فهي أجسام بسيطة[1] شفّافة[2] مركوزة في الأفلاك مضيئة، إلّا القمر؛ فإنّه يستفيد الضوء من الشمس، و يشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس و بعده.

لا يقال: فلعلّه كرة يضيء أحد وجهيها و يظلم الآخر، و يتحرّك على مركزه حركة تساوي حركة الفلك؛ إذ الخسوف يكذبه.

و أمّا العناصر؛ فخفيف مطلق، و هو النار، حارّ يابس مماسّ لمقعّر فلك القمر. و خفيف مضاف، و هو الهواء، حارّ رطب مماسّ لمقعّر النار. و ثقيل مطلق، و هو الأرض، بارد يابس و محلّه الوسط؛ بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم. و ثقيل مضاف، و هو الماء، بارد رطب.

---

١. أ: - بسيطة.

٢. س: - شفافة.

و كان من حقّه أن يحيط بالأرض؛ إلّا أنّه لمّا حصل في بعض جوانبها تلال و وهاد بسبب الأوضاع و الاتّصالات الفلكية سال الماء بالطبع إلى الأغوار و انكشفت المواضع المرتفعة، و ذلك حكمة من الله و رحمة منه يكون منشأ للنباتات و مسكناً للحيوانات.

ثمّ إنّها بأسرها كائنة و فاسدة؛ لأنّ مياه بعض العيون تتجمّد حجراً، و الحجر يجعله أصحاب الحيل ماء، و الهواء الملاصق للإناء المبرّد يصير قطراً، و الماء المغليّ و الشعلة هواء، و الهواء ناراً بالنفخ القويّ.

و أمّا المركّبات؛ فإنّها تخلق من امتزاج هذه الأربعة بأمزجة مختلفة معدّة لخلق متخالفة، و هي: المعادن و النبات و الحيوان.

و المزاج هو الكيفية المتوسّطة الحاصلة من تفاعل البسائط؛ بأن يتصغّر أجزاؤها فيختلط[1] بحيث تكسر سورة كلّ واحد منها سورة كيفية الآخر[2]، فتحدث كيفية متوسّطة.

[المبحث الرابع: في حدوث الأجسام]

الرابع: في حدوثها. الأجسام محدثة بذواتها و صفاتها. و قال أرسطو: الأفلاك قديمة بذواتها و صفاتها المعيّنة سوى الأوضاع و الحركات، و العناصر بموادها، و صورها الجسمية بنوعها، و صورها النوعية بجنسها. و قال مَن قبله: الكلّ قديمة بذواتها محدثة بصورها و صفاتها.

و اختلفوا في تلك الذوات، فقيل: كان الأصل جوهرة، فنظر الباري تعالى إليها بنظر الهيبة، فذابت و صارت ماءً، ثمّ حصل الأرض منها بالتكثيف، و النار و الهواء بالتلطيف، و السماء من دخان النار.

و قيل: ذلك كان أرضاً فحصل الباقي منها[3] بالتلطيف. و قيل: كان هواء، و قيل: ناراً، و تكوّنت الباقي بالتكثيف و السماء من الدخان.

---

۱. د: - فيختلط.

۲. أ: سورة الأخرى.

۳. د: - منها.

و قيل: كان أجزاء صغاراً من كلّ جنس متفرّقة متحرّكة، فمهما اجتمع منها أجزاء متماثلة القسمة التأمت و التصقت و صارت جسماً.

و قيل: كان نفساً و هيولى، فعشقت[١] عليها و تعلّقت بها، و صار تعلّقها سبباً لحدوث أجسام[٢] العالم.

و قيل: كانت وحدات، فصارت ذات أوضاع و تكوّنت نقاط، ثمّ ائتلفت فصارت أجساماً. و توقّف جالينوس في الكلّ.

لنا وجوه؛ الأوّل: أنّه لو كانت الأجسام في الأزل لكانت ساكنة؛ إذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للأزل، و الساكن في الأزل لا يتحرّك أبداً؛ لأنّ سكونه إن كان لذاته امتنع انفكاكه، و إن كان لغيره فذلك الغير لا بدّ و أن يكون موجباً، و إلّا لم يكن فعله قديماً واجباً لذاته أو منتهياً إليه؛ دفعاً للتسلسل و الدور، و حينئذ يلزم دوامه بدوامه، فلا يزول أبداً، فالأجسام لو كانت ساكنة[٣] في الأزل لم تتحرّك أبداً، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

قيل: لو امتنع وجوده في الأزل لامتنع مطلقاً؛ لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكناً. قلنا: الممتنع أزلاً ليس الممتنع لذاته كالحادث اليومي.

قيل: المحدّد لا مكان له، فلا يكون متحرّكاً و لا ساكناً. قلنا: إن سلّم، فلا شكّ أنّه ذو وضع و مماسّة لما في جوفه؛ فإن بقي على[٤] الوضع و المماسّة المعيّنين[٥] له فساكن، و إلّا فمتحرّك.

قيل: الأزل ينافي حركة معيّنة لا حركات لا أوّل لها. قلنا: بل الحركة من حيث هي؛ لما سبق.

---

١ . أ: فتعشقت.

٢ . د: أجزاء.

٣ . أ، س: – ساكنة.

٤ . أ: – على.

٥ . أ: المعيّنان. د: المتعيّن.

قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون السكون مشروطاً بعدم حادث فيزول بحدوثه؟ قلنا: فينافي حدوثه وجود السكون، فيتوقّف على عدمه، و يلزم الدور.

قيل: القدرة على إيجاد معيّن قديمة و تنقطع بوجوده، فانتقض ما ذكرتم. قلنا: المنقطع التعلّق، و هو ليس أمراً وجودياً.

الثاني: الأجسام ممكنة؛ لأنّها مركّبة و متعدّدة، فلها سبب. و ذلك السبب لا يكون موجباً، و إلّا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط بدوام ذاته، و هو محال، فيكون مختاراً، و كلّ ما له سبب مختار فهو محدث.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يوجد الموجب جسماً متحرّكاً على سبيل الدوام، و يكون تحرّكه شرطاً لهذه الحوادث و التغيرات؟

لأنّ وجود هذه الحوادث إن توقّف على وجود حركة و تلك على أخرى، لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتّبة وضعاً و طبعاً، و هو محال. و إن توقّف على عدمها بعد وجودها، كان الموجب مع عدم تلك الحركة علّة تامّة مستمرّة لوجود هذا الحادث[1]، فيلزم من دوامه دوامه.

الثالث: الأجسام لا تخلو عن الحوادث و كلّ ما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث. و الأوّل بيّن، و الثاني مبرهن في الباب الأوّل من الكتاب الثاني.

احتجّ المخالف بوجوه:

الأوّل: أنّها لو كانت محدثة لكان تخصيص إحداثها بالوقت المعيّن بلا مخصّص، و هو محال.

الثاني: أنّ كلّ حادث فله مادّة، فالمادّة قديمة؛ دفعاً للتسلسل، و هي لا تخلو عن الصورة، فالصورة أيضاً قديمة، فالجسم قديم.

---

١. س: هذه الحوادث.

الثالث: الزمان قديم، و إلّا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقّق إلّا بزمان[1]، فيكون قبل وجود الزمان زمان، هذا خلف، و هو مقدار الحركة القائمة بالجسم، فيكون الجسم قديماً.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ المخصّص هو الإرادة، و عن الثاني و الثالث: بأنّ مقدّماتها غير مسلّمة و لا مبرهنة.

و اعلم: أنّ صحّة الفناء عليها متفرّعة على حدوثها، و الكرامية و إن اعترفوا بحدوثها قالوا إنّها أبدية؛ إذ لوعدمت فعدمها إمّا أن يكون بإعدام فاعل أو بطريان ضدّ أو بزوال شرط، و الكلّ محال، و قد سبق الكلام فيه تقريراً و جواباً.

[المبحث الخامس: في تناهي الأجسام]

الخامس: في تناهي الأجسام. الأبعاد الموجودة متناهية؛ سواء فرضت في خلأ أو ملأ، خلافاً للهند.

لنا: أنّا لو فرضنا خطّاً غير متناه و خطّاً متناهياً موازياً للأوّل، فإذا مال إلى المسامتة، فلا بدّ من نقطة تكون أوّل نقطة المسامتة، و يكون الخطّ منقطعاً بها، و إلّا لكان أوّل المسامتة مع ما فوقها، فيكون غير المتناهي متناهياً، هذا خلف.

و احتجّوا بأنّ كلّ جسم فما وراءه متميّز مشار إليه حسّاً؛ لأنّ ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله، و كلّ ما كان كذلك فهو موجود جسم أو جسماني، فثبت أنّ ماوراء كلّ جسم جسم آخر لا إلى نهاية.

و منع بأنّ التميّز وهم محض ليس يثبت.

[الفصل الثاني: في المفارقات]

[المبحث الأوّل: في أقسام المفارقات]

الفصل الثاني: في المفارقات، و فيه مباحث. الأوّل: في أقسامها.

---

١. أ: بالزمان. س: مع زمان.

الجواهر الغائبة إمّا أن تكون مؤثّرة في الأجسام أو مدبّرة لها[1] أو لا مؤثّرة و لا مدبّرة. و الأوّل هو العقول و الملأ الأعلى.

و الثاني: ينقسم إلى علوية تدبّر الأجرام العلوية و هي النفوس الفلكية و الملائكة السماوية، و سفلية تدبّر عالم العناصر.

و هي إمّا أن تكون مدبّرة للبسائط و أنواع الكائنات، و هم يسمّون ملائكة الأرض، و إليهم أشار صاحب الوحي صلوات الله عليه و قال: «جائني ملك البحار و ملك الجبال و ملك الأمطار و ملك الأرزاق»، و إمّا أن تكون مدبّرة للأشخاص الجزئية و تسمى نفوساً أرضية كالنفوس الناطقة.

و الثالث ينقسم إلى خير بالذات و هم الملائكة الكرّوبيون، و شرير بالذات و هم الشياطين، و مستعدّ للخير و الشرّ و هم الجنّ.

و ظاهر كلام الحكماء أنّ الجنّ و الشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الأبدان[2]، و أكثر المتكلّمين لمّا أنكروا الجواهر المجرّدة قالوا الملائكة و الجنّ و الشياطين أجسام لطيفة قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة.

هذا ما استنبطته من فوائد الأنبياء و التقطته من فرائد الحكماء، و إحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلّها من قبيل المحال، كما قال الله تعالى: ﴿وَ ما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاَّ هُوَ﴾ (المدّثر: ۳۱).

[المبحث الثاني: في العقول]

الثاني: في العقول. قال الحكماء: هم أعظم الملائكة و أوّل المبدعات، كما روي عن النبيّ[3] صلّى الله عليه وآله وسلّم: «أوّل ما خلق الله تعالى العقل».

و أقوى ما استدلّوا به[4] عليه وجهان:

---

۱. أ: إيّاها.

۲. أ: للأبدان.

۳. د، س: عنه.

٤. أ: – به.

الأوّل: أنّ الموجد القريب للأفلاك ليس الباري تعالى؛ فإنّه واحد و الواحد لا يصدر عنه المركّب، و لا جسم آخر؛ لأنّه إن أحاط بها لزم تقدّم وجوده على وجودها المقارن لعدم الخلأ، فيكون الخلأ ممكناً لذاته[١]، و هو محال. و إن أحاطت به لزم كون[٢] الخسيس علّة للشريف. و لأنّ الجسم إنّما يؤثّر في قابل له وضع بالنسبة إليه، فلا يؤثّر في الهيولى و لا في الصورة؛ إذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة و لا لها تعيّن قبل الهيولى، فلا يؤثّر في الجسم و لا ما يتوقّف فعله على الجسم، فالموجد لها جوهر[٣] مجرّد يستغنى عن الأداة، و هو العقل.

الثاني: الصادر من الله تعالى أوّلاً ليس[٤] العَرَض؛ لأنّه لا يتقدّم على الجوهر، و الصادر أوّلاً علّة لما عداه من الممكنات، فيكون العرض علّة للجوهر المتقدّم عليه، و هو محال. و لا جسماً؛ لأنّه لا يكون علّة لغيره من الجواهر لما سبق، و لا هيولى و لا صورة، و إلّا لتقدّم إحداهما على الأخرى. و لأنّ الهيولى قابلة للصورة، فلا تكون علّة فاعلة لها، و تعيّن الصورة مستفاد عن الهيولى، فلا يصدر الهيولى عنها، و ما لا[٥] يتوقّف فعله على جسم[٦]، فهو عقل[٧]، و له وجود من المبدأ الأوّل و وجوب بالنظر إليه و إمكان من ذاته، فيكون بذلك سبباً لعقل آخر و نفس و فلك. و يصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث و فلك آخر و نفسه، و هلمّ جرّاً إلى العقل العاشر المسمّى بالعقل الفعّال المعبّر عنه بالروح في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ﴾ (النبأ: ٣٨)، المؤثّر في عالم العناصر المفيض لأرواح البشر. و القلم يشبه أن يكون العقل الأوّل؛ لقوله ﷺ: «أوّل ما خلق الله تعالى القلم»، فقال: اكتب فقال: ما أكتب، فقال: القدر ما كان و ما هو كائن

---

١ . أ: – لذاته.

٢ . أ: أن يكون.

٣ . أ: + عقلي.

٤ . س: + هو.

٥ . أ، س: و لا ما.

٦ . س: الجسم.

٧ . س: العقل.

إلى الأبد». و اللوح هو الخلق الثاني، و يشبه أن يكون العرش أو متّصلاً به؛ لقوله ﷺ: «ما من مخلوق إلّا و صورته تحت العرش».

فرع: لمّا كانت العقول مجرّدة لم تكن حادثة و لا فاسدة، و كانت منحصرة أنواعها في[1] أشخاصها، جامعة لكمالاتها بالفعل؛ لما سبق من مذاهبهم أنّ مقابل هذه الأمور لا يكون إلّا لما له مادّة. و كانت عاقلة لذواتها و لجميع الكلّيات، غير مدركة للجزئيات؛ لما سيأتي تقريرها.

[المبحث الثالث: في النفوس الفلكية]

الثالث: في النفوس الفلكية. احتجّوا بأنّ حركات الأفلاك غير طبيعية، و إلّا لكان المطلوب بالطبع مهروباً عنه بالطبع. و لا قسرية؛ لأنّ القسر إنّما يكون على خلاف الطبع، و يكون على موافقة القاسر في الجهة و السرعة و البطؤ. فهي إذن إرادية، فلها محرّكات مدركة؛ إمّا متخيلة و إمّا عاقلة. و الأوّل باطل؛ لأنّ التخيل الصرف لا يتبعه حركات دائمة باقية على نظام واحد، فهي إذن عاقلة، و كلّ عاقل مجرّد لما سنذكره، فثبت أنّ محرّكات الأفلاك جواهر مجرّدة عاقلة. و ليست هي المبادئ القريبة للتحريك؛ فإنّ الحركات الجزئية منبعثة عن إرادة[2] جزئية تابعة لإدراكات جزئية لا تكون للمجرّدات، بل لقوى جسمانية فائضة عنها شبيهة بالقوّة الحيوانية الفائضة عن نفوسنا على أبداننا، و تسمى نفوساً جزئية.

و المشهور أنّها عارية عن الحواس الظاهرة و الباطنة و الشهوة و الغضب؛ إذ المقصود منها جلب المنافع و دفع المضار، و هما محالان عليها.

[المبحث الرابع: في تجرّد النفوس الناطقة]

الرابع: في تجرّد النفوس الناطقة، و هو مذهب الحكماء و حجّة الإسلام منّا. و يدلّ عليه العقل و النقل.

---

١. د: و.

٢. س: إرادات.

أمّا العقل فمن وجوه:

الأوّل: أنّ العلم بالله تعالى و بسائر البسائط لا ينقسم، و إلّا فجزؤه إن كان علماً به كان الجزء[١] مساوياً لكلّه، و هو محال، و إن لم يكن، فالمجموع إن لم يستلزم زائداً فكذلك، و إن استلزم فيعود الكلام إليه و يتسلسل، فمحلّه غير منقسم، و كلّ[٢] جسم و جسماني منقسم، فمحلّ العلوم ليس بجسم و لا جسماني.

و نوقض بالنقطة و الوحدة و انقسام الجسم إلى ما يساويه في الجسمية.

الثاني: العاقل قد يدرك السواد و البياض، فلو كان جسماً أو جسمانياً لزم اجتماع السواد و البياض في جسم واحد.

و منع بأنّ صورة السواد و البياض العقليين لا تضادّ بينهما. و نوقض بتصوّر هذا السواد و هذا البياض.

الثالث: لو كان العاقل جسماً أو حالّاً فيه لزم تعقّله دائماً و لا تعقّله دائماً؛ لأنّ الصورة الحالّة في مادّة ذلك العضو إن كفت في تعقّله لزم تعقّله دائماً، و إن لم تكف امتنع تعقّله دائماً؛ لامتناع اجتماع صورتين متماثلين في مادّة واحدة، و اللازم باطل، فالملزوم[٣] مثله.

و هو ضعيف؛ لأنّ الصورة العقلية عرض، فلا تماثل الجوهر. و أيضاً: هي حالّة في القوّة الحالّة في العضو، و الصورة الخارجية حالّة في مادته، و لا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع.

الرابع: القوّة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية؛ لأنّها تقدر على إدراك الأعداد و الأشكال التي لا نهاية لها، و لا شيء من القوى الجسمانية كذلك؛ لما سنذكره في باب الحشر.

---

١. أ: - الجزء.

٢. د: فكلّ.

٣. أ: فالمقدّم.

و اعترض: بأنّ عدم تناهي المعقولات إن عنيتم به أنّ العاقلة لا تنتهي إلى معقول إلّا و هي تقوى على تعقّل معقول آخر، فالقوّة الخيالية كذلك، و إن عنيتم به أنّها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة، فهو ممنوع.

الخامس: الإدراكات الكلية إن حلّت في جسم لاختصّت بمقدار و شكل و وضع تبعاً لمحلّها، فلا تكون صوراً مجرّدة كلّية.

و اعترض عليه: بأنّ كلية الصورة انطباقها على كلّ واحد من الأشخاص إذا أخذت ماهيتها مجرّدة عن لواحقها الخارجية، و تجرّدها عراؤها عن العوارض الخارجية، و لا يقدح في ذلك شيء ممّا عرض لها بسبب المحلّ، و إلّا لاشترك الإلزام؛ بأن نقول: الإدراك الكلّي أيضاً حالّ في نفس جزئية، و لا يلزم من جزئية المحلّ جزئية الحالّ.

و أمّا النقل فمن وجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران: ۱٦۹)، و لا شكّ أنّ البدن ميت، فالحيّ شيء آخر مغاير له، و هو النفس.

الثاني: قوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها﴾ (غافر: ٤٦) ، و المعروض عليها ليس البدن الميت؛ فإنّ تعذيب الجماد محال.

الثالث: قوله تعالى: ﴿يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾ (الفجر: ۲۷- ۲۸)، و البدن الميت غير راجع و لا مخاطب، فالنفس غير البدن.

الرابع: أنّه تعالى لمّا بيّن كيفية تكوين البدن و ذكر ما يعتوره من الأطوار قال: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، و عنى به الروح، فدلّ ذلك على أنّ الروح غير البدن.

الخامس: قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم: «إذا حمل الميت على نعشه ترفرف روحه فوق نعشه، و يقول: يا أهلي و يا ولدي! لا تلعبنّ بكم الدنيا كما لعبت بي؛ جمعت المال مِن حلّه و من غير

حلّه، ثمّ تركته لغيري، و التّبعة علَيّ، فاحذروا مثل ما حلّ بي»، فالمترفرف[١] غير المترفرف[٢] فوقه.

و اعلم: أنّ هذه النصوص تدلّ على المغايرة بينهما[٣] لا على تجرّدها.

و اختلف المنكرون لها، فقال ابن الراوندي إنّها جزء لا يتجزّى في القلب، و قال النظام إنّها أجسام لطيفة سارية في البدن، و قيل قوّة في الدماغ، و قيل في القلب، و قيل ثلاث قوى إحداها في الدماغ، و هي النفس الناطقة الحكمية، و الثانية في القلب و هي النفس الغضبية و تسمى حيوانية، و الثالثة في الكبد و هي النفس النباتية و الشهوانية، و قيل الأخلاط، و قيل المزاج.

[المبحث الخامس: في حدوث النفس]

الخامس[٤]: في حدوث النفس. الملّيون لمّا بيّنوا[٥] أنّ ما سوى[٦] الواحد الواجب لذاته[٧] محدث، اتّفقوا على حدوثها؛ إلّا أنّ قوماً جوّزوا حدوثها قبل حدوث البدن؛ لما روي في الأخبار أنّ الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام، و منعه الآخرون[٨]؛ لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ﴾ (المؤمنون: ١٤).

و خالف أرسطاطاليس[٩] مَن قبله و شرط حدوثها بحدوث البدن، و احتجّ بأنّ النفوس متّحدة بالنوع، و إلّا لكانت مركّبة؛ لاشتراكها في كونها نفساً، فكانت جسماً؛ لأنّ كلّ مركّب جسم، فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة؛ لأنّ تعدّد أفراد النوع بالمادّة، و

---

١. أ: فالمرفرف.

٢. أ: المرفرف.

٣. س: بينها و بين البدن.

٤. أ: + المبحث الخامس.

٥. د: أثبتوا.

٦. أ: + الله تعالى الذي هو.

٧. د: + فهو.

٨. أ: آخرون

٩. د: أرسطو.

مادتها البدن، فلا تتعدّد قبله، ثمّ إذا تعلّقت إن بقيت واحدة لزم أن يعلم كلّ أحد ما علمه الآخر، و إن لم تبق كانت منقسمة، و المجرّد لا ينقسم.

فقيل[١] عليه: المفهوم من كونه نفساً كونه مدبّراً، و هو عرضي لا يلزم التركيب من الشركة فيه. و إن سلّم؛ فلا نسلّم أنّ كلّ مركّب جسم، كيف و المجرّدات بأسرها متشاركة في الجوهر و متخالفة بالنوع. و إن سلّم الاتّحاد بالنوع، فلِمَ لا يجوز أن يتعدّد قبل هذه الأبدان بتعدّد أبدان أخر؟ و عمدتكم الوثقى في بطلان التناسخ مبنيّ[٢] على حدوث النفس، و هي أنّ البدن إذا استكمل فاض عليه نفس لعموم الفيض و وجود الشرط، فلا يتّصل به أخرى؛ لأنّ كلّ واحد يجد ذاته واحداً لا اثنين، فإثبات الحدوث به دور.

[المبحث السادس: في كيفية تعلّق النفس بالبدن و تصرّفها فيه]

السادس: في كيفية تعلّق النفس بالبدن و تصرّفها فيه. قال[٣] الحكماء: النفس غير حالّة و لا مجاورة للبدن، لكنّها متعلّقة به تعلّق العاشق بالمعشوق. و سبب تعلّقها توقّف كمالاتها و لذّاتها الحسّيتين و العقليتين عليه، و هي تتعلّق أوّلاً بالروح المنبعث عن القلب المتكوّن من ألطف أجزاء الأغذية، فتفيض من النفس الناطقة عليه قوّة تسري بسريانه إلى أجزاء البدن و أعماقه، فتثير في كلّ عضو قوى تليق به، و يكمل بها نفعه بإذن الحكيم العليم.

و هي بأسرها تنقسم إلى مدركة و محرّكة، و المدركة إلى ظاهرة و باطنة، أمّا الظاهرة فهي المشاعر الخمس؛ الأوّل: البصر. و إدراكه بانعكاس صورة من المرئي إلى الحدقة، و انطباعها في جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي، و لذلك يرى القريب أعظم من البعيد.

---

١. أ، س: و قيل.

٢. س: مبنية.

٣. أ: قالت.

و قيل: باتّصال شعاع مخروط يخرج منها إلى المرئي. و منع بأنّه لو كان كذلك لتشوّش الإبصار بهبوب الرياح، فلا ترى المقابل و ترى غيره.

الثاني: السمع. و سبب إدراكه وصول الهواء المتموّج إلى الصماخ، و هو قوّة مستودعة في مقعّره.

الثالث: الشمّ، و هو قوّة[١] في الزائدتين هما[٢] في مقدّم الدماغ، و يدرك الروائح بوصول الهواء المتكيّف بها إليه.

و قيل: بوصول الهواء المختلط بجزء يتحلّل من ذي الرائحة.[٣] و منع بأنّ القدر اليسير من المسك لا يتحلّل منه على الدوام ما ينتشر إلى مواضع يصل إليها الرائعة.

الرابع: الذوق، و هو قوّة منبثّة[٤] في العصب المفروش على جرم اللسان، و إدراكه بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق و وصوله إلى العصب.

الخامس: اللمس، و هو قوّة منبثّة[٥] في جميع جلد البدن، و إدراكه بالمماسّة و الاتّصال بالملموس.

أما[٦] الباطنة فخمس؛ الأوّل: الحسّ المشترك، و هو قوّة تدرك صور المحسوسات بأسرها؛ فإنّا نحكم على هذا بأنّه أبيض طيب الرائحة حلو، و الحاكم لا محالة يحضره المحكوم به و عليه، فلا بدّ من قوّة تدركها جميعاً، و محلّها مقدّم البطن الأوّل من الدماغ.

الثانية: الخيال، و هي قوّة تحفظ تلك الصورة[٧]؛ فإنّ الإدراك غير الحفظ، و محلّه مؤخّر هذا البطن.

---

١. أ، س: - قوّة.

٢. أ، س: - قوّة.

٣. أ، س: - قوّة.

٤. أ، س: و هو منبثّ.

٥. أ، س: و هو منبثّ.

٦. س: + و أمّا.

٧. س: الصور.

الثالث: الواهمة، و هي قوّة تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد و عداوة عمرو، و محلّها مقدّم البطن الأخير.

الرابع: الحافظة، و هي قوّة تحفظ ما يدركه الوهم، و محلّها مؤخّر هذا البطن.

الخامس: المتصرّفة التي تحلّل و تركّب الصور و المعاني، و تسمى مفكّرة إن استعملها[1] العقل، و متخيلة إن استعملها[2] الوهم. و محلّها الدودة التي في وسط الدماغ.

و الدليل على اختصاص القوى بهذه المواضع اختلال الفعل بخللها.

فالمدرك للجزئيات أوّلاً هي هذه، و النفس إنّما تدركها بواسطة تلك القوى و انطباع صورها فيها؛ لأنّا لو تصوّرنا مربّعاً مجنّحاً بمربّعين و تصوّرت النفس به يلزم تغاير محلّ[3] الجناحين و انقسام النفس، و هو محال.

و إمّا المحرّكة فتنقسم إلى اختيارية و طبيعية، فالأولى[4] إلى باعثة تحثّ على جلب النفع و تسمى بالقوّة الشهوانية، أو على دفع الضارّ[5] و تسمى القوّة الغضبية، و إلى فاعلة تسمى[6] محرّكة تحرّك الأعضاء بواسطة تمديد الأعصاب و إرخائها، و هي المبدأ القريب للحركة.

و أمّا القوى الطبيعية فهي إمّا تحفظ[7] الشخص أو تحفظ[1] النوع. و الأولى قسمان؛ الأوّل: الغاذية، و هي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلّل. الثاني: النامية، و هي التي تزيد في أقطار البدن على تناسب طبيعي إلى غاية النشؤ.

---

١. أ: استأمرها.

٢. أ: استأمرها.

٣. أ: - محلّ.

٤. أ، س: - إلى اختيارية و طبيعية، فالأولى.

٥. د: الضرر.

٦. أ: - فاعلة تسمّى.

٧. أ، س: لحفظ.

١. أ، س: لحفظ.

و الثانية قسمان؛ الأوّل: المولّدة، تفصل جزءاً من الغذاء بعد الهضم ليصير مادّة شخص آخر. الثاني: المصوّرة، و هي التي تحيل تلك المادّة في الرحم و تفيد الصور و القوى.

و تخدم هذه القوى الأربع أربع أخر:

الأوّل: الجاذبة، و هي التي تجلب المحتاج إليه.

الثاني: الهاضمة، و هي التي تصير الغذاء إلى ما يصلح أن يكون جزءاً من المغتذي بالفعل. و لها أربع مراتب؛ الأولى عند المضغ، و الثانية في المعدة، و هو أن يصير الغذاء كماء الكشك الثخين و يسمّى كيلوساً، و الثالثة في الكبد، و هي أن يصير الكيلوس أخلاطاً، و هي الدم و الصفراء و السوداء و البلغم، و الرابعة في الأعضاء.

و [الثالث] الماسكة، و هي التي تمسك المجذوب ريثما، إلى أن تفعل فيه[١] الهاضمة.

و [الرابع] الدافعة، و هي التي تدفع الفضل و المهيأ لعضو آخر إليه.

[المبحث السابع: في بقاء النفس الناطقة بعد الموت]

السابع: في بقاء النفس. النفس لا تفني بفناء[٢] البدن؛ لما سبق من النصوص و نحوها[٣].

احتجّ احكماء بأنّ النفس غير مادي، و كلّ ما يقبل العدم فهو مادي، فالنفس لا تقبل العدم، و قد سبق القول في مقدّمتيه تقريراً و اعتراضاً.

ثمّ قالوا: لها بعد البدن سعادة و شقاوة؛ لأنّها إن كانت عالمة بالله تعالى و وجوب وجوده و فيضان جوده و تقدّس ذاته عن النقائص، و كانت نقية عن الهيئات البدنية معرضة عن اللذات الجسمانية، التذّت بوجدانها نفسها كاملة شريفة منخرطة في سلك المجرّدات المقدّسة و الملائكة المكرّمة، و إن كانت جاهلة به معتقدة للأباطيل الزائغة تألّمت بإدراك جهلها و اشتياقها إلى المعارف الحقيقية و يأسها عن حصولها خالدة

---

١. أ: ريثما تفعل. س: ريثما تفعل فيه.

٢. أ، س: بموت.

٣. د: - و نحوها.

مخلّدة، و تمنّت العود إلى الدنيا و اكتساب المعالم، و إن اكتسبت من البدن هيئات كريهة و أخلاقاً ذميمة عذّبت بميلانها[1] إليها، و تعذر حصولها لها إلّا بعد مدّة بحسب رسوخها و دوامها فيها حتّى تزول. جعلنا الله من السعداء الأبرار و بعثنا في زمرة الأخيار،[2] و السلام على من اتّبع الهدى[3]».

۱. د: لميلانها.

۲. أ: + بمنّه و جوده يا أرحم الراحمين.

۳. أ: – و السلام على من اتّبع الهدى.

الكتاب الثاني: في الإلهيات

[الباب الأوّل: في ذات الله تعالى]

[الفصل الأوّل: في العلم به تعالى]

[المبحث الأوّل: في إبطال الدور و التسلسل]

الكتاب الثاني: في الإلهيات. و فيه ثلاثة أبواب؛ الباب[1] الأوّل: في ذات الله تعالى. و فيه فصول؛[2] الأوّل: في العلم به. و فيه مباحث.

الأوّل: في إبطال الدور و التسلسل. أمّا الدور؛ فلأنّ صريح العقل جازم على تقدّم وجود المؤثّر على وجود أثره[3]، فلو أثّر الشيء في مؤثّره السابق عليه لزم تقدّم وجوده على نفسه بمرتبتين، و هو محال.

و[4] أمّا التسلسل فيدلّ على بطلانه وجهان؛ الأوّل: أنّه لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية فليفرض جملتين إحداهما من معلول معيّن و الأخرى من المعلول الذي قبله، و تسلسلتا إلى غير النهاية، فإن استغرقت الثانية الأولى بالتطبيق من الطرف المتناهي، يكون الناقص مثل الزائد، و إن لم تستغرق يلزم انقطاعها، و الأولى تزيد عليها بمرتبة، فتكون أيضاً متناهية.

الثاني: مجموع الممكنات المتسلسلة محتاج إلى كلّ واحد منها، فيكون ممكناً محتاجاً إلى سبب، و ذلك السبب ليس نفسه و لا الداخل فيه؛ لأنّه لا يكون علّة لنفسه و

---

١. أ: – الباب.

٢. س: + الفصل.

٣. د: الأثر.

٤. د: – و.

لا لعلله، فلا يكون علّة مستقلّة للمجموع، فهو أمر خارج عنه، و الخارج عن كلّ الممكنات لا يكون ممكناً.

لا يقال: المؤثّر فيه هو الآحاد التي لا نهاية لها؛ لأنّه إن أريد بالمؤثّر الكلّ من حيث هو الكلّ[١]، فهو نفس المجموع، و إن أريد به أنّ المؤثّر كلّ واحد لزم اجتماع مؤثّرات مستقلّة على أثر واحد، و هو محال. فكان[٢] المؤثّر داخلاً، و قد[٣] أبطلناه.

الثاني: في البرهان على وجود واجب الوجود. و يدلّ على وجوده[٤] وجهان:

الأوّل: أنّه[٥] لا شكّ في وجود حادث، و كلّ حادث ممكن، و إلّا لم يكن معدوماً تارة و موجوداً أخرى، و كلّ ممكن فله سبب، و ذلك[٦] لا بدّ و أن يكون واجباً أو منتهياً إليه؛ لاستحالة الدور و التسلسل.

الثاني: لا شكّ في وجود موجود، فإن كان واجباً فهو المطلوب، و إن كان ممكناً كان[٧] له سبب واجب ابتداءً أو بواسطة. و لا يعارض بأنّه لو كان واجباً لزاد وجوده؛ لما[٨] مرّ[٩]، فيحتاج إلى ذاته، فيكون له سبب ملاق أو مباين، فيلزم تقدّم ذاته بوجوده على وجوده أو إمكانه؛ لما بيّنا أنّ ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده و عدمه[١٠].

[المبحث الثاني: في البرهان على وجود واجب الوجود]

الثاني: في البرهان على وجود واجب الوجود. و يدلّ عليه وجهان:

---

١. س: كلّ.

٢. أ: و إن كان.

٣. أ: فقد.

٤. أ: عليه.

٥. أ: – أنّه.

٦. س: + السبب.

٧. أ: – كان.

٨. أ: كما.

٩. د: + في صدر الكتاب.

١٠. أ: وجود و عدم.

الأوّل: أنّه لا شكّ في وجود حادث، و كلّ حادث ممكن، و إلّا لم يكن معدوماً تارة و موجوداً أخرى، و كلّ ممكن فله سبب، و ذلك لا بدّ و أن يكون واجباً أو منتهياً إليه؛ لاستحالة الدور و التسلسل.

الثاني: لا شكّ في وجود موجود، فإن كان واجباً فهو المطلوب، و إن كان ممكناً كان له سبب واجب ابتداءً أو بواسطة. و لا يعارض بأنّه لو كان واجباً لزاد وجوده؛ لما مرّ في صدر الكتاب، فيحتاج إلى ذاته، فيكون له سبب ملاق أو مباين، فيلزم تقدّم ذاته بوجوده على وجوده أو إمكانه؛ لما بيّنا أنّ ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده و عدمه.

[المبحث الثالث: في معرفة ذاته تعالى]

الثالث: في معرفة ذاته تعالى. مذهب الحكماء أنّ الطاقة البشرية لا تفي لمعرفة ذاته؛ لأنّه غير متصوّر بالبداهة[١] و لا قابل للتحديد؛ لانتفاء التركيب فيه، و لذلك لمّا سئل عنه موسى عليه السلام أجاب بذكر خواصه و صفاته، فنسب إلى الجنون، فذكر صفات أبين و قال: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الشعراء: ٢٨). و الرسم لا يفيد الحقيقة.

و خالفهم المتكلّمون و منعوا الحصر، و ألزمهم بأنّ حقيقته تعالى هو الوجود المجرّد عندهم، و هو معلوم.

[الفصل الثاني: في التنزيهات]

[المبحث الأوّل: أنّ حقيقته تعالى لا تماثل غيره]

الفصل الثاني: في التنزيهات. و فيه مباحث؛ الأوّل: أنّ حقيقته لا تماثل غيره، و إلّا فالموجب لما به يمتاز عنه إن كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجّح، و إن كان غيره، فإن كان ملاقياً عاد الكلام إليه و لزم التسلسل، و إن كان مباينا كان الواجب محتاجاً في هويته إلى سبب منفصل فكان ممكناً.

---

١. أ: - بالبداهة.

لا يقال: الصفة المميّزة لذاتها اقتضت الاختصاص به كالفصل و العلّة؛ لأنّها معلولة الذات، فلا تقتضي تعيّن العلّة كالجنس و المعلول، و لو جاز ذلك لجاز أن يتنافي لوازم الأمثال.

و قال قدماء المتكلّمين: ذاته يساوي سائر الذوات في كونه ذاتاً؛ إذ المعنيّ به ما يصحّ أن يعلم و يخبر عنه، و هو مشترك.

و أيضاً: الوجوه الدالّة على اشتراك الوجود تدلّ على اشتراك الذات، و يخالفه بوجوب الوجود و القدرة التامّة و العلم التامّ عند الأكثرين، و بالحالة الخامسة عند أبي هاشم.

قلنا: فلعلّ[1] مفهوم الذات[2] أمر عارض لما صدق عليه، و اشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات و تماثلها.

و قال[3] الحكماء: ذاته نفس وجوده المشارك لوجودنا، و تتميّز من وجودنا بتجرّده و عدم العروض لغيره. و قد سبق القول فيه.

[المبحث الثاني: في نفي الجسمية و الجهة عنه تعالى]

الثاني: في نفي الجسمية و الجهة عنه. الله تعالى ليس بجسم خلافاً للمجسّمة، و لا في جهة[4] خلافاً للكرّامية و المشبّهة.

لنا: أنّه تعالى لو كان في جهة و حيّز[5] فإمّا أن ينقسم، فيكون جسماً، و كلّ جسم مركّب و محدث؛ لما سبق، فيكون الواجب مركّباً و محدثاً، هذا خلف. أو لا ينقسم، فيكون جزءاً لا يتجزّى، و هو محال بالاتّفاق، و لأنّه[6] تعالى لو كان في حيّز و جهة لكان متناهي القدر لما سبق، و كان محتاجاً في تقدّره إلى مخصّص و مرجّح، و هو محال.

---

١. أ: لعلّ.

٢. د: + هو.

٣. أ: قالت.

٤. د: - الله تعالى ليس بجسم خلافاً للمجسّمة، و لا في جهة.

٥. أ: - و حيّز.

٦. أ، س: و أيضاً: فإنّه.

و احتجّوا بالعقل و النقل. أمّا العقل فمن وجهين:

الأوّل: أنّ بديهة العقل شاهدة بأنّ كلّ موجودَين لا بدّ أن يكون أحدهما سارياً في الآخر كالجوهر و عرضه[١]، أو مبايناً عنه في الجهة كالسماء و الأرض، و الله سبحانه و تعالى ليس محلّاً للعالم و لا حالّاً فيه، فيكون مبايناً عنه في الجهة.

الثاني: أنّ الجسم يقتضي الحيّز و الجهة لكونه قائماً بنفسه، و الله سبحانه و تعالى يشاركه في ذلك، فيشاركه في اقتضائهما.

و أمّا النقل فآيات تشعر بالجسمية و الجهة.

و أجيب عن الأوّل: بمنع الحصر و شهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه[٢]. و عن الثاني: بأنّ الجسم يقتضيهما بحقيقته المخصوصة. و عن الآيات بأنّها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل، فيفوّض علمها إلى الله تعالى كما هو مذهب السلف، أو تؤوّل كما ذكر في المطوّلات.

[المبحث الثالث: في نفي الاتّحاد والحلول]

الثالث: في نفي الاتّحاد و الحلول. أمّا الأوّل؛ فلأنّه تعالى لو اتّحد بغيره فإن بقيا موجودين؛ فهما بعدُ اثنان لا واحد، و إلّا لم يتّحدا، بل عدما و وجد ثالث، أو عدم أحدهما و بقي الآخر.

و أمّا الثاني؛ فلأنّ المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية، و لا يعقل في الواجب، و حكي[١] القول بهما عن النصارى و جمع من المتصوفة؛ فإن أرادوا ما ذكرناه بان فساده، و إن أرادوا غيره، فلا بدّ من تصوّره أوّلاً ليتأتّى التصديق به[٢] إثباتاً أو نفياً.

---

١. د: العرض.

٢. د: - فيه.

١. د: فحكي.

٢. أ: - به.

[المبحث الرابع: في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى]

الرابع: في نفي قيام الحوادث بذاته. اعلم: أنّ صفات الباري تعالى تنقسم إلى إضافات لا وجود لها في الأعيان، كتعلّق العلم و القدرة و الإرادة، و هي متغيرة و متبدّلة، و إلى أمور حقيقية كنفس العلم و القدرة و الإرادة، و هي قديمة لا تتغير و لا تتبدّل، خلافاً للكرّامية. لنا وجوه:

الأوّل: أنّ تغير صفاته يوجب انفعال ذاته، و هو محال.

الثاني: أنّ كلّ ما يصحّ اتّصافه به فهو صفة كمال وفاقاً، فلو خلا عنها كان ناقصاً، و هو محال.

الثالث: لو صحّ اتّصافه بمحدث لصحّ اتّصافه به أزلاً؛ إذ لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته أو منتهياً إلى قابلية لازمة دفعاً للتسلسل، فلا ينفكّ عنه، و صحّة الاتّصاف متوقّفة على صحّة وجود الصفة، توقّف النسبة على المنسوب إليه، فيصحّ وجود الحادث أزلاً، و هو محال. فثبت بهذا أنّ كلّ أزلي لا يتّصف بالحوادث، و ينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ ما هو متّصف بالحوادث لا يكون أزلياً.

الرابع: المقتضي للصفة الحادثة إن كان ذاته أو شيئاً من لوازم ذاته لزم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجّح، و إن كان وصفاً آخر محدثاً لزم التسلسل، و إن كان شيئاً غير ذلك كان الواجب مفتقراً في صفته إلى منفصل، و الكلّ محال.

و لقائل أن يقول: إنّه تعالى لا ينفعل عن غيره، لكن لِمَ لا يجوز أن يقتضي ذاته تعالى صفات متعاقبة، كلّ واحدة منها مشروطة بانقراض الأخرى، أو مختصّة بوقت[1] و حال[2] لتعلّق الإرادة بها، و خلف لما زال، فيكون الكمال مطّرداً، و إمكان الاتّصاف بها لما توقّف على إمكانها لم يكن قبل إمكانها.

---

١. د: لوقت.

٢. أ: حالة.

و احتجّوا بأنّه تعالى لم يكن فاعل العالم ثمّ صار فاعلاً، و بأنّ الصفات القديمة يصحّ قيامها به تعالى لمطلق[١] كونها صفات و معاني؛ لأنّ القدم عدمي لا يصلح أن يكون جزءاً من المقتضي، و الحوادث تشاركها في ذلك، فيصحّ قيامها بذاته تعالى.

و أجيب: بأنّ التغير في الإضافة و التعلّق لا في الصفة، و المصحّح لقيام تلك الصفات حقائقها المخصوصة، أو لعلّ القدم شرط أو الحدوث مانع.

[المبحث الخامس: في نفي الأعراض المحسوسة عنه تعالى]

الخامس: في نفي الأعراض المحسوسة عنه تعالى. أجمع العقلاء على أنّه سبحانه و تعالى غير موصوف بشيء من الألوان و الطعوم و الروائح، و لا يلتذّ باللذائذ[٢] الحسّية؛ فإنّها تابعة للمزاج.

و أمّا اللذّة[٣] العقلية فقد جوّزها الحكماء، و قالوا: من تصوّر في نفسه كمالاً فرح به، و لا شكّ أنّ كماله أعظم الكمالات، فلا بُعد من أن يلتذّ به.

[الفصل الثالث: في التوحيد]

الفصل الثالث: في التوحيد. احتجّ عليه[٤] الحكماء بأنّ وجوب الوجود نفس ذاته، فلو شارك فيه غيره امتاز عنه بالتعيّن، و يلزم التركّب[٥].

و المتكلّمون بأنّا لو فرضنا إلهين لاستوت الممكنات بالنسبة إليهما، فلا يوجد شيء منها؛ لاستحالة الترجيح بلا[٦] مرجّح، و امتناع مؤثّرين[٧] على أثر واحد.

---

١. أ: بمطلق.

٢. أ: باللذات.

٣. أ: اللذات.

٤. أ، د: - عليه.

٥. س: التركيب.

٦. أ: من غير.

٧. أ: المؤثّرين.

و أيضاً: فإن أراد أحدهما حركة جسم؛ فإن أمكن للآخر إرادة سكونه فليفرض[1]، و حينئذ إمّا أن يحصل مرادهما أو لا يحصل مراد كلّ واحد منهما، و كلاهما محال. أو يحصل مراد أحد منهما[2] وحده، فيلزم عجز الآخر، و إن لم يمكن، فيكون المانع إرادة الآخر، فيلزم عجزه، و العاجز لا يكون إلهاً.

و يجوز التمسّك به بالدلائل النقلية لعدم توقّفها عليه.

---

١ . س: فلنفرض.

٢ . س: أحدهما.

[الباب الثاني: في صفاته تعالى]

[الفصل الأوّل: في الصفات التي يتوقّف عليها أفعاله]

[المبحث الأوّل: في القدرة]

الباب الثاني: في صفاته تعالى[1]. و فيه فصلان؛ الفصل الأوّل: في الصفات التي يتوقّف عليها أفعاله. و فيه مباحث؛ الأوّل: في القدرة.

اتّفق المتكلّمون على أنّه تعالى قادر؛ لأنّه لو كان موجباً بالذات و لم يتوقّف تأثيره على شرط حادث لزم قدم العالم، و إن توقّف فإمّا أن يتوقّف على وجوده، فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها، و هو محال. أو على ارتفاعه، فيلزم حوادث متعاقبة لا أوّل لها[2]، و هو أيضاً محال؛ لأنّ جملة ما حدث إلى زمان الطوفان إذا أطبق[3] بما مضى إلى يومنا؛ فإن لم يكن في الثاني ما لا يكون بإزائه في الأوّل شيء، ساوى الزائد الناقص، و إن كان انقطع الأوّل، و الثاني إنّما زاد عليه بقدر متناه، فيكون متناهياً.

قيل: تخلف عنه العالم؛ لامتناع وجوده أزلاً. قلنا: وجوده ساكناً من الموجب لم يكن ممتنعاً. سلّمناه، لكن كان من الممكن أن يتقدّم وجوده.

قيل: الجملتان غير موجودتين، فلا توصفان بالزيادة و النقصان. و نوقض بالزمان.

قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون موجد العالم وسطاً مختاراً؟ قلنا: لأنّ كلّ ما سوى الواجب ممكن، و كلّ ممكن مفتقر إلى مؤثّر، و كلّ مفتقر محدث؛ لأنّ تأثير المؤثّر فيه بالإيجاد لا يجوز أن يكون حالة البقاء؛ لاستحالة إيجاد الموجود، فبقي إمّا أن يكون حال الحدوث أو حال العدم، و على التقديرين يلزم حدوث الأثر.

---

١ . أ: في الصفات.

٢ . أ: لا إلى أوّلٍ.

٣ . د: طبق.

احتجّ المخالف بوجوه:

الأوّل: أنّ المؤثّر في العالم[1] إن استجمع الشرائط وجب الأثر، و إلّا لكان فعله تارة و تركه أخرى ترجيحاً بلا مرجّح، و إن لم يستجمع امتنع.

و أجيب: بأنّ القادر يرجّح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجّح، كما أنّ الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من كلّ الوجوه، و الهارب من السبع يسلك أحد السبيلين بلا مرجّح، و ليس ذلك كحدوث الحادث بلا سبب أصلاً؛ فإنّ البديهة شاهدة بالفرق بينهما، و بأنّ المؤثّر استجمع له شرائط المكنة، و وجود الفعل موقوف على تعلّق الإرادة به.

الثاني: أنّ اقتدار القادر نسبة، فيتوقّف على تمييز المقدور في نفسه المتوقّف على ثبوته، فيلزم الدور.

و نوقض بالإيجاب، ثمّ أجيب: بأنّ التميّز في علم القادر لا في الخارج.

الثالث: أنّ[2] المقدور لا يخلو عن[3] وجود أو عدم، و الحاصل واجب و المقابل له ممتنع، فانتفت المكنة.

و أجيب: بأنّ المكنة حاصلة في الحال من الإيجاد في الاستقبال، أو حاصلة في الحال بالنظر إلى ذاته مع عدم الالتفات إلى ما هو عليه.

الرابع: الترك نفي[4] محض و عدم مستمرّ، فلا يكون مقدوراً و فعلاً. و أجيب: بأنّ القادر هو الذي يصحّ منه أن يفعل و أن لا يفعل، لا أن يفعل الترك.

فرع: إنّه تعالى قادر على كلّ الممكنات؛ إذ الموجب للقدرة ذاته، و نسبتها إلى الكلّ على السواء، و المصحّح للمقدورية هو الإمكان المشترك بين الجميع.

و قالت الفلاسفة: إنّه تعالى واحد، و الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد، و قد سبق القول عليه.

---

١. أ: - في العالم.

٢. أ، س: - أنّ.

٣. د: من.

٤. أ: النفي ترك.

و قال المنجّمون: مدبّر هذا العالم هو الأفلاك و الكواكب؛ لما نشاهد من أنّ تغيرات الأحوال مرتبطة على تغيرات أحوال الكواكب. و أجيب: بأنّ الدوران لا يقطع بالعلّية؛ لتخلّفها عنه في المضافين[١]، و جزء العلّة و شرطها و لازمها.

و قالت الثنوية: إنّه لا يقدر على الشرّ، و إلّا لكان شريراً، و التزم. و قالت المجوس: هو قادر عليه إلّا أنّه لا يفعله لحكمة، و نسبوا ما في العالم من الشرور إلى أهرمن. و أجيب: بأنّه مبنيّ على الحسن و القبح العقليين، و سيأتي الكلام عليهما[٢].

و قال النظّام: إنّه تعالى لا يقدر على القبيح؛ لأنّه يدلّ على الجهل أو الحاجة. و جوابه: أنّه لا قبح بالنسبة إليه. و إن[٣] سلّم، فالمانع حاصل، لا أنّ القدرة زائلة.

و قال البلخي: إنّه لا يقدر على مثل فعل العبد؛ لأنّه طاعة أو سفه أو عبث. و أجيب: بأنّ هذه الأمور اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلى العباد.

و قال أبوعلي و ابنه إنّه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العباد[٤]، و إلّا لو أراده و كرهه العباد[٥] لزم وقوعه و لا وقوعه؛ للداعي و الصارف[٦]. و أجيب: بأنّ المكروه لا يقع إذا لم يتعلّق به إرادة أخرى.

[المبحث الثاني: في أنّه تعالى عالم]

الثاني: في[٧] أنّه تعالى عالم. و يدلّ عليه وجوه:

الأوّل: أنّه مختار، فيمتنع توجّه قصده إلى ما ليس بمعلوم.

---

١. س: المتضايفين.

٢. أ، س: - و قالت المجوس: هو قادر عليه إلّا أنّه لا يفعله لحكمة، و نسبوا ما في العالم من الشرور إلى أهرمن. و أجيب: بأنّه مبنيّ على الحسن و القبح العقليين، و سيأتي الكلام عليهما.

٣. أ: لئن.

٤. أ: العبد. س: مقدوره.

٥. أ، س: العبد.

٦. أ، س: للصارف.

٧. د: - في.

الثاني: أنّ من تأمّل أحوال المخلوقات و تفكّر تشريح الأعضاء و منافعها و هيئة الأفلاك و الكواكب[1] و حركاتها علم بالضرورة حكمة مبدعها، و ما يرى من عجائب أفعال الحيوانات فمن إقدار الله تعالى إيّاها و إلهامه لها.

الثالث: أنّ ذاته تعالى هوية مجرّدة حاضرة له، فيكون عالماً بها؛ إذ العلم[2] حضور الماهية المجرّدة، و هي مبدأ جميع الموجودات، و العالم بالمبدأ عالم بما دونه؛ لأنّ من علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره، و ذلك يتضمّن العلم به، فيكون عالماً بالجميع.

الرابع: أنّه تعالى مجرّد، و كلّ مجرّد يجب أن يعقل ذاته و سائر المجرّدات؛ لأنّه يصحّ أن يعقل، و كلّ ما يصحّ أن يعقل يمكن أن يعقل ذاته[3] مع غيره، فيكون حقيقته مقارنة له؛ إذ التعقّل يستدعي حضور ماهية في العاقل، و صحّة المقارنة لا يشترط فيها كونها في العقل؛ لأنّه مقارنتها للعقل[4]، و الشيء لا يكون شرطاً في نفسه[5]، فيصحّ اقتران ماهيته الموجودة في الخارج بالماهيات المعقولة، و لا معنى للتعقّل إلّا ذلك، و كلّ من يعقل غيره أمكنه أن يعقل كونه عاقلاً له، و ذلك يتضمّن كونه عاقلاً لذاته، و كلّ ما يصحّ للمجرّد وجب حصوله له؛ إذ القوّة من لواحق المادّة، لا سيّما في حق الله تعالى؛ فإنّه واجب الوجود من جميع جهاته.

و الوجهان الأخيران معتمد الحكماء، و فيهما نظر.

احتجّ المخالف بوجوه:

الأوّل: أنّه لو عقل شيئاً عقل ذاته؛ لأنّه يعقل أنّه عقله، و هو محال؛ لاستحالة حصول النسبة بين الشيء و نفسه و حصول الشيء في نفسه.

و نوقض بتصوّر الإنسان نفسه. ثمّ أجيب عنه: بأنّ علمه بنفسه صفة قائمة به متعلّقة بذاته تعلّقاً خاصاً.

---

۱. أ: – و الكواكب.

۲. س: + هو.

۳. أ، س: – ذاته.

٤. أ: في العقل.

٥. أ: شرط نفسه. س: شرطاً لنفسه.

الثاني: أنّ علمه لا يكون ذاته؛ لما سنذكره، فهو صفة قائمة بذاته لازمة له، فيكون ذاته قابلاً و فاعلاً معاً. و قد سبق الجواب عنه.

الثالث: لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به تعالى ناقصاً لذاته و مستكملاً بغيره، و إن لم تكن لزم تنزيهه عنه إجماعاً.

و أجيب: بأنّ كمالها لكونها صفة ذاته، لا كمال ذاته من حيث إنّه متّصف بها.

فرعان؛ الأوّل: أنّه تعالى عالم بكلّ المعلومات كما هي؛ لأنّ الموجب لعالميته ذاته، و نسبة ذاته إلى الكلّ على السواء، فما أوجب كونه عالماً بالبعض أوجب كونه عالماً بالباقي.

و قيل: يعلم الجزئيات بوجه كلّي؛ إذ لو[١] علمها جزئياً فعند تغير المعلوم يلزم الجهل أو التغير في صفاته.

قلنا: يتغير الإضافة و التعلّق، دون العلم.

و قيل: لا يعلم ما لا يتناهى؛ لأنّه ليس بمتميّز و المعلوم متميّز، و لأنّه يستلزم علوماً لا نهاية لها.

قلنا: المعلوم كلّ واحد منها، و العلم القائم بذاته صفة واحدة، و اللانهاية في التعلّق[٢] و المتعلّق.

الثاني: أنّه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافاً لجمهور المعتزلة، و غير متّحد به خلافاً للمشّائين، و كذا قدرته.

لنا: البديهة تفرّق بين قولنا: ذاته، و بين قولنا: ذاته[٣] عالم قادر. و أيضاً: العلم إمّا إضافة مخصوصة، و هي التي سمّاها الجبّائيان عالمية، أو صفة تقتضي تلك الإضافة و هي مذهب أكثر أصحابنا، أو صور المعلومات القائمة بأنفسها و هي المُثُل الأفلاطونية، أو بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء، و أيّاً ما كان فهو غير ذاته، و فساد الاتّحاد قد سبق ذكره.

---

١. أ: + كان.

٢. د: بالتعلّق.

٣. د: – ذاته.

احتجّوا بوجوه؛ الأوّل: لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضية لها، فيكون قابلاً و فاعلاً معاً، و هو محال. قلنا:[1] سبق جوابه.

الثاني: لو قام بذاته صفة و كانت قديمة لزم كثرة القدماء، و القول بها كفر بالإجماع، ألا ترى أنّه تعالى كفّر النصارى بتثليثهم، و هو إثباتهم الأقانيم الثلاثة التي هي الوجود و العلم و الحياة، فما ظنّك بمن أثبت ثمانية أو تسعة؟ و لزم التركيب في ذاته؛ لأنّه يشارك الصفة في قدمه و يتميّز عنها بخصوصية، و إن كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته.

و أجيب: بأنّ القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة، و النصارى و إن سمّوا ما أثبتوه صفات إلّا أنّهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة؛ لأنّهم قالوا بانتقال أقنوم الكلمة- أعني العلم[2]- إلى بدن عيسى عليه السلام، و المستقلّ بالانتقال هو الذات، و القدم عدمي، فلا يلزم التركيب من الاشتراك فيه.

الثالث: عالمية الله تعالى و قادريته واجبة، فلا يعلّل بعلم و[3] قدرة. و أجيب: بأنّ العالمية واجبة بالعلم الواجب لاقتضاء الذات له، لا بذاتها ليمتنع التعليل، و كذا القادرية.

الرابع: لو زاد علمه و قدرته لاحتاج في أن يعلم و يقدر إلى الغير، و هو محال. و أجيب: بأنّ ذاته تعالى اقتضت صفتين موجبتين للتعلّقات العلمية و الإيجاديه[4]؛ فإن أردتم بالحاجة هذا المعنى فلا نسلّم استحالته، و إن أردتم غيره فبيّنوه.

[المبحث الثالث: في الحياة]

الثالث: في الحياة. اتّفق الجمهور على أنّه تعالى حيّ، لكنّهم اختلفوا في المعنى، فذهب الحكماء و أبوالحسين إلى أنّ حياته عبارة عن صحّة اتّصافه بالعلم و القدرة، و ذهب الباقون إلى أنّها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحّة.

---

١. س: + قد.

٢. س: - أعني العلم.

٣. س: + لا.

٤. أ: الاتحادية. س: الإيجادية.

و يدلّ عليها أنّها لو لم تكن كذلك لكان اختصاصه تعالى بتلك الصحّة ترجيحاً بلا مرجّح، و ينتقض باتّصافه تعالى بتلك الصفة. و يندفع بأنّ ذاته المخصوص كاف في التخصيص و الاقتضاء.

[المبحث الرابع: في إرادته تعالى]

الرابع: في الإرادة. توافق الجمهور على أنّه تعالى مريد، و تنازعوا في معنى إرادته. فقال الحكماء: هي علمه بأنّه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتّى يكون على الوجه الأكمل، و يسمّونه عناية. و فسّرها أبوالحسين بعلمه بما في الفعل و المصلحة الداعية إلى الإيجاد، و النجّار بكونه غير مغلوب و لا مكره، و الكعبي بعلمه تعالى في أفعال نفسه و بأمره تعالى لأفعال غيره، و قال أصحابنا و أبوعلي و أبوهاشم و القاضي عبدالجبار إنّها صفة زائدة مغايرة للعلم و القدرة مرجّحة لبعض مقدوراته على بعض.

لنا: أنّ تخصّص بعض المقدورات بالتحصيل و بعضها بالتقديم و التأخير لا بدّ له من مخصّص، و هو ليس نفس العلم؛ فإنّه تابع للمعلوم، و لا القدرة؛ فإنّ نسبتها إلى الجميع على وتيرة واحدة، فلا تخصّص، و لأنّ شأنها التأثير و الإيجاد، و الموجد من حيث هو موجد غير المرجّح من حيث هو مرجّح؛ لتوقّف الإيجاد على الترجيح.

لا يقال: إمكان وجود كلّ حادث مخصوص بوقت معيّن، أو وجوده مشروط باتّصال فلكي، أو علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت أو بما في حدوثه فيه من المصلحة يرجّحه؛ لأنّ خلاف المعلوم و الأصلح محال.

لأنّا نقول: الممتنع لا يصير ممكناً، و الكلام في تلك الاتّصالات و الحركات و الأوضاع أيضاً؛ فإنّ الأفلاك لبساطتها كما أمكن أن تتحرّك على هذا الوجه أمكن أن تتحرّك على خلافه، و أن تتحرّك بحيث تصير المنطقة دائرة أخرى، و أن تكون الكواكب في جانب غير ما هي فيه، و العلم بأنّ الشيء سيوجد إنّما يتعلّق به إذا كان هو بحيث سيوجد، فالحيثية سابقة على العلم فلا تكون منه، و أمّا رعاية الأصلح فغير واجبة على ما سنذكره.

احتجّ المخالف: بأنّ الإرادة لو تعلّقت لغرض لكان الباري تعالى ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره، و هو محال. و أجيب: بأنّ تعلّقها بالمراد لذاتها لا لغيرها.

فرع: إرادته غير محدثة. و قالت المعتزلة إرادته قائمة بذاتها حادثة لا في محلّ. و قالت الكرّامية هي صفة حادثة في ذاته تعالى.

لنا وجهان؛ الأوّل: أنّ وجود كلّ محدث[1] موقوف على تعلّق الإرادة به، فلو كانت إرادته[2] محدثة احتاجت إلى إرادة أخرى، و لزم التسلسل.

الثاني: قيام الصفة بنفسها غير معقول، و مع ذلك كان اختصاص ذاته بها تخصّصاً بلا مخصّص؛ لأنّ نسبتها إلى جميع الذوات على السواء، و كونها لا في محلّ مفهومٌ سلبي لا يصحّ أن يكون مخصّصاً، و قيام الصفة الحادثة بذاته ممتنع لما سبق.

[الفصل الثاني: في سائر الصفات]

[المبحث الأوّل: في السمع و البصر]

الفصل الثاني: في سائر الصفات. و فيه مباحث؛ الأوّل: في السمع و البصر.

دلّت الحجج السمعية على أنّه تعالى سميع بصير، و ليس في العقل ما يصرفها عن ظواهرها، فيجب الإقرار بهما. و لأنّه تعالى[3] عالم بالمسموعات و المبصرات حال حدوثهما، و هو المعنيّ بكونه سميعاً بصيراً.

و استدلّ بأنّ الحيّ إن لم يتّصف بهما كان ناقصاً، و هو إقناعي؛ لأنّه متوقّف على أنّ كلّ حيّ يصحّ أن يتّصف بهما و أنّ عدم اتّصاف الحيّ بهما نقص. و للمخالف أن يمنعهما.

احتجّ المخالف بوجهين:

---

١. أ: حادث.

٢. أ: - إرادته.

٣. أ، س: فيكون.

الأوّل: أنّ سمعه و بصره إن كانا قديمين لزم قدم المسموع و المبصر[١]، و هو باطل عندكم، و إن كانا محدثين كان ذاته محلّ الحوادث، و هو محال.

و أجيب عنهما: بأنّهما صفتان قديمتان مستعدّتان للإدراك، و هو تعلّقهما بالمسموع و المبصر عند وجودهما.

الثاني: السمع و البصر تأثّر الحاسة أو إدراكٌ مشروط به، و هما على الله تعالى محال.

و أجيب: بمنع الصغرى.

[المبحث الثاني: في الكلام]

الثاني: في الكلام. تواتر إجماع الأنبياء عليهم السلام و اتّفاقهم على أنّه سبحانه و تعالى متكلّم، و ثبوت نبوّتهم غير متوقّف على كلامه تعالى، فيجب الإقرار به.

و كلامه ليس بحروف و لا صوت يقومان بذاته تعالى خلافاً للحنابلة و الكرّامية، أو بغيره خلافاً للمعتزلة، بل هو المعنى القائم بالنفس المعبّر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغاير للعلم و الإرادة؛ لأنّه تعالى قد يخالفهما؛ فإنّه تعالى أمر أبا لهب بالإيمان مع علمه تعالى بأنّه لا يؤمن، و امتناع إرادته لما يخالف علمه محال[٢]، و الإطناب في ذلك قليل الجدوى؛ فإنّ كنه ذاته و صفاته محجوب عن نظر العقول.

فرع على أنّه تعالى متكلّم[٣]: خبر الله تعالى صدق؛ فإنّ الكذب نقص، و النقص على الله تعالى محال.

[المبحث الثالث: في البقاء]

الثالث: في البقاء. ذهب الشيخ إلى أنّه تعالى باق ببقاء قائم بذاته. و نفاه القاضي و إمام الحرمين و الإمام، و احتجّوا: بأنّ البقاء لو كان موجوداً لكان باقياً ببقاء آخر، و لزم

---

١ . أ: المسموعات و المبصرات.

٢ . س: – محال.

٣ . أ، س: – على أنّه تعالى متكلّم.

التسلسل. و بأنّ كونه باقياً لو كان ببقاء[1] قائم به لكان واجب الوجود لذاته واجباً بالغير[2]، هذا خلف.

احتجّ الشيخ: بأنّ الشيء حال حدوثه لا يكون[3] باقياً، ثمّ يصير باقياً، و التبدّل و التغير ليس في ذاته تعالى و لا في عدم. و نوقض بالحدوث.

و اعلم: أنّ المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه، و بقاء الحوادث مقارنة وجوده لزمانين فصاعداً، و قد عرفت أنّ الامتناع و مقارنة الزمان من المعاني المعقولة التي لا وجود لها في الخارج.

[المبحث الرابع: في صفات أخر أثبتها الشيخ أبو الحسن الأشعري]

الرابع: في صفات أخر أثبتها الشيخ، و هي الاستواء و اليد و الوجه و العين؛ للظواهر الواردة بذكرها. و أوّلها الباقون و قالوا: المراد بالاستواء الاستيلاء، و[4] باليد القدرة، و بالوجه الوجود، و بالعين البصر. و الأولى اتّباع السلف في الإيمان بها و الرد إلى الله تعالى.

[المبحث الخامس: في التكوين]

الخامس: في التكوين. قالت الحنفية[5]: التكوين صفة قديمة تغاير القدرة؛ فإنّ متعلّق القدرة قد لا يوجد أصلاً بخلاف متعلّق التكوين، و القدرة متعلّقة بإمكان الشيء و التكوين بوجوده.

قلنا: الإمكان بالذات، فلا يكون بالغير، و التكوين هو التعلّق الحالي، و لذلك يترتّب عليه الوجود، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّما أَمْرُهُ إذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ۸۲).

---

۱. أ: لبقاء.

۲. أ: بغيره.

۳. أ: لم يكن.

٤. س: + المراد.

٥. أ: الحنيفية.

[المبحث السادس: في أنّه تعالى يصحّ أن يرى في الآخرة]

السادس: في أنّه تعالى يصحّ أن يرى في الآخرة، بمعنى أنّه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافاً للمعتزلة، من غير ارتسام أو اتّصال شعاع به و حصول مواجهة خلافاً للمشبهة و الكرّامية.

أمّا الأوّل؛ فيدلّ عليه وجوه سمعية أربعة:

الأوّل: أنّ موسى عليه السلام سأل الرؤية، فلو استحال لكان سؤاله جهلاً أو عبثاً.

الثاني: أنّه تعالى علّقها باستقرار الجبل، و هو من حيث هو ممكن، فكذا المعلّق به.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ * إلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢- ٢٣).

الرابع: قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُون﴾ (المطفّفين: ١٥).

و أمّا الثاني: فلتقدّسه عن الجهة و المكان.

و استدلّ بأنّ الجسم مرئي؛ لأنّا نرى الطويل و العريض، و الطول ليس بعرض؛ إذ لو كان عرضاً لكان قيامه إمّا بجزء واحد، فيكون أكبر مقداراً فينقسم، أو بأكثر فيقوم الواحد بمتعدّد، و هو محال. و العرض أيضاً مرئي، فالمصحّح مشترك، و هو إمّا الحدوث أو الوجود، و الأوّل عدمي، فتعيّن الثاني.

و اعترض عليه: بأنّ التأليف عرض و الصحّة عدمية، فلا تحتاج إلى سبب. و إن سلّم، فلا نسلّم وجوب كونه مشتركاً و وجودياً؛ فإنّ المختلفين قد يشتركان في أثر واحد، و الصحّة لمّا كانت عدمية جاز أن تكون علّة لعدم. و إن سلّم، فلِمَ لا يجوز أن يمتنع رؤيته تعالى لفوات شرط أو وجود مانع؟

احتجّت المعتزلة بوجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ﴾ (الأنعام: ١٠٣). و أجيب: بأنّ الإدراك هو الإحاطة، و لا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الإحاطة نفيها مطلقاً. و بأنّ معنى الآية: لا تدركه جميع الأبصار، و ذلك لا يناقض إدراك البعض.

الثاني: قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرانِي﴾ (الأعراف: ١٤٣)، و كلمة «لن» لتأبيد النفي[1]. و أجيب: بالمنع.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الشورى: ٥١)، نفى الرؤية في وقت الكلام، فتنتفي في غيره؛ لعدم القائل بالفصل.

و أجيب: بأنّ الوحي كلام يسمع بسرعة؛ سواء كان المتكلّم محجوباً عن السامع أو لم يكن.

الرابع: أنّه سبحانه استعظم طلب رؤيته، و رتّب الوعيد و الذمّ عليه، فقال: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِم﴾ (النساء: ١٥٣)، ﴿وَ قالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقاءَنا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلائِكَةُ أَوْ نَرى رَبَّنا﴾ (الفرقان: ٢١).

و أجيب: بأنّ الاستعظام لأجل أنّهم طلبوا ذلك تعنّتاً و عناداً.

الخامس: أنّ الإبصار في الشاهد يجب إذا كانت الحواس سليمة، و الشيء جائز الرؤية، و مقابلاً للرائي- كالجسم المحاذي له- أو في حكمه- كالأعراض القائمة به و الصورة المحسوسة في المرآة- و لم يكن في غاية القرب و البُعد و اللطافة و الصغر، و لم يكن بينهما حجاب، و إلّا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، و الستّة الأخيرة لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى، و سلامة الحاسّة حاصلة الآن، فلو صحّ رؤيته وجب أن نراه الآن، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

و أجيب: بأنّ الغائب ليس كالشاهد، فلعلّ رؤيته تتوقّف على شرط لم يحصل الآن أو لم تكن واجبة الحصول عند هذه الشرائط.

السادس: أنّه تعالى لا يقبل المقابلة و الانطباع، و كلّ مرئي مقابل و منطبع في الرائي.

و أجيب: بمنع الكبرى، و دعوى الضرورة فيها باطلة؛ لاختلاف العقلاء فيه، و النقض بإبصار الله تعالى إيّانا.

---

١. أ، س: للتأبيد.

[الباب الثالث: في أفعاله تعالى]

[المسألة الأولى: في أفعال العباد]

الباب الثالث: في أفعاله تعالى. و فيه مسائل:

الأولى: قال الشيخ: إنّ أفعال العباد كلّها واقعه بقدرة الله تعالى مخلوقة له. و قال القاضي: كونها طاعة و معصية بقدرة العبد. و قال إمام الحرمين و أبوالحسين و الحكماء: إنها واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد. و قال الأستاذ: المؤثّر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى و قدرة العبد.

و قال جمهور المعتزلة: العبد يوجد فعله باختياره. و منع بوجوه:

الأوّل: أنّ الترك إن امتنع عليه[1] حال الفعل كان مجبوراً[2] لا مختاراً، و إن لم يمتنع احتاج فعله إلى مرجّح موجب لا يكون من العبد؛ دفعاً للتسلسل، و يلزم الجبر.

الثاني: أنّه لو أوجد فعله باختياره كان عالماً بتفاصيله، فيحيط بالسكنات المتخلّلة للحركة البطيئة، و عرف[3] أحيازها.

الثالث: لو اختار العبد و ناقض مراده مراد الله تعالى لزم جمعهما أو رفعهما أو الترجّح بلا مرجّح؛ فإنّ قدرته تعالى[4] و إن كانت أعم لكنّها بالنسبة إلى هذا المقدور المعيّن على سواء.

احتجّوا بالمعقول و المنقول. أمّا الأوّل؛ فهو أنّ العبد لو لم يكن مختاراً لقبح تكليفه. و أجيب: بأنّه مشترك؛ إذ المأمور به عند استواء الدواعي و مرجوحية داعية[5] ممتنع، و عند رجحانه واجب.

---

١. أ: − عليه.

٢. أ، س: مجبراً.

٣. د: يعرف.

٤. أ: فإنّ القدرة.

٥. س: داعيته.

و أيضاً: إن كان معلوم الوقوع وجب وقوعه و إن كان معلوم اللاوقوع امتنع، و مع هذا فإنّ الله[1] تعالى لا يسئل عمّا يفعل.

و أمّا الثاني فمن وجوه:

الأوّل: الآيات التي أضافت الأفعال إلى العباد و علّقها بمشيئتهم، كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِم﴾ (البقرة: ٧٩)، ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّن﴾ (الأنعام: ١١٦)، ﴿حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِم﴾ (الأنفال: ٥٣)، ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُم﴾ (يوسف: ١٨)، ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُه﴾ (المائدة: ٣٠)، ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِه﴾ (النساء: ١٢٣)، ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِما كَسَبَ رَهِين﴾ (الطور: ٢١)، ﴿فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُر﴾ (الكهف: ٢٩)، ﴿اعْمَلُوا ما شِئْتُم﴾ (فصّلت: ٤٠)، ﴿فَمَنْ شاءَ ذَكَرَه﴾ (المدّثر: ٥٥)، ﴿لِمَنْ شاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّر﴾ (المدّثر: ٣٧).

و عورض بنحو قوله تعالى: ﴿خالِقُ كُلِّ شَيْء﴾ (الأنعام: ١٠٢)، ﴿وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُون﴾ (الصافات: ٩٦)، ﴿من يشاء اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَ مَنْ يشاء يَجْعَلْهُ عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيم﴾ (الأنعام: ٣٩).

الثاني: الآيات المشتملة على الوعد و الوعيد بها و المدح و الذم عليها، و هي أكثر من أن تحصى.

و أجيب: بأنّ السعادة و الشقاوة جبلّية كتب له قبله، و الأعمال أمارات، و يترتّب الثواب و العقاب عليها من حيث إنّها معرّفات لا موجبات.

الثالث: اعتراف الأنبياء عليهم السلام بذنوبهم، كقوله تعالى حكاية عن آدم: ﴿قالا رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا﴾ (الأعراف: ٢٣)، و عن يونس: ﴿سُبْحانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِين﴾ (الأنبياء: ٨٧)، و عن موسى: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ (القصص: ١٦).

---

١. أ، س: فإنّه.

و عورض بقوله تعالى حكاية عن موسى: ﴿إنْ هِيَ إلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِها مَنْ تَشاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشاءِ﴾ (الأعراف: ١٥٥)، و نظائره.

الرابع: الآيات الدالّة على أنّ أفعاله تعالى لا تتصف بصفات أفعال العباد من الظلم و الاختلاف و التفاوت، كقوله تعالى: ﴿إنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّة﴾ (النساء: ٤٠)، ﴿وَ ما رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيد﴾ (فصّلت: ٤٦)، ﴿وَ ما ظَلَمْناهُم﴾ (الزخرف: ٧٦)، ﴿وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾ (النساء: ٨٢)، ﴿ما تَرى فِي خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُت﴾ (الملك: ٣).

و أجيب: بأنّ كونه ظلماً اعتبار يعرض لبعض[١] الأفعال بالنسبة إلينا؛ لقصور ملكنا و[٢] استحقاقنا، و ذلك لا يمنع صدور أصل الفعل عن الباري تعالى مجرّداً عن هذا الاعتبار، و أمّا نفي الاختلاف و التفاوت فعن القرآن و خلق السماوات؛ إذ الكلام فيهما.

و اعلم: أنّ أصحابنا لمّا وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله و بين ما نجده من الجمادات و ذادهم قائم البرهان عن إضافة الفعل إلى اختيار العبد مطلقاً، جمعوا بينهما، و قالوا: الأفعال واقعة بقدرة الله تعالى و كسب العبد؛ على معنى أنّ العبد إذا صمّم العزم فالله تعالى يخلق الفعل فيه، و هو أيضاً مشكل، و لصعوبة هذا المقام أنكر السلف على المناظرين فيه.

[المسألة الثانية: في أنه تعالى مريد للكائنات]

الثانية: أنّه تعالى مريد للكائنات من الخير و الشرّ و الإيمان و الكفر؛ لأنّه موجد للكلّ و مبدعه، و لأنّه علم ممّن يموت على كفره عدم إيمانه فامتنع وجوده، و إلّا لأمكن انقلاب علمه جهلاً، فلا تتعلّق الإرادة به.

احتجّت المعتزلة بوجوه:

الأوّل: أنّ الكفر غير مأمور به، فلا يكون مراداً؛ إذ الإرادة مدلول الأمر أو ملزومه.

---

١. أ، س: بعض.

٢. أ: أو.

الثاني: لو كان الكفر مراداً لوجب الرضا به، و الرضا بالكفر كفر.

الثالث: أنّه لو كان مراداً لكان الكافر مطيعاً بكفره؛ لأنّ الطاعة تحصيل مراد المطاع.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَ لا يَرْضى لِعِبادِهِ الْكُفْرَ﴾ (الزمر: ٧)، و الرضا هو الإرادة.

و أجيب: بأنّ الأمر قد ينفكّ عن الإرادة كأمر المختبر، و الرضا إنّما يجب بالقضاء دون المقضيّ، و الطاعة موافقة الأمر و هو غير الإرادة. و الرضا من الله تعالى إرادة الثواب أو ترك الاعتراض.

و قالت الحكماء: الموجود إمّا خير محض كالملائكة و الأفلاك، أو الخير فيه غالب، و المقضيّ[1] بالذات خير، و الشر واقع بالتبع؛ فإنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير.

[المسألة الثالثة: في التحسين و التقبيح]

الثالثة: في التحسين و التقبيح. لا قبيح بالنسبة إلى ذات[2] الله تعالى؛ فإنّه مالك الأمور على الإطلاق، يفعل ما يشاء و يختار، لا علة لصنعه و لا غاية لفعله. و أمّا بالنسبة إلينا، فالقبيح ما نهي عنه شرعاً و الحسن ما ليس كذلك.

و قالت المعتزلة: القبيح قبيح في نفسه، و قبحه يكون لذاته أو لصفة قائمة به، فيقبح من الله كما قبح منّا، و كذلك الحسن. ثمّ إنّ منهما ما يستبدّ العقل بدركه ضرورة، كإنقاذ الغرقى و الهلكى و قبح الظلم، أو استدلالاً، كقبح الصدق الضارّ و حسن الكذب النافع، و لذلك يحكم بهما المتدين و غيره كالبراهمة، و منها ما ليس كذلك، كحسن صوم آخر رمضان و قبح صوم أوّل شوّال.

قلنا: المراد بالحسن و القبح إن كان ما يكون صفة كمال- كعلم[3]- أو نقص- كجهل[4]- أو يكون ملائماً للطبع أو منافراً له، فلا خلاف في كونهما عقليين، و إن كان

---

١. أ: المرضيّ.

٢. أ، س: - ذات.

٣. أ، س: - كعلم.

٤. أ، س: - كجهل.

الأصلح ما يتعلّق به في الآجل ثواب أو عقاب، فالعقل لا مجال له فيه، كيف و قد بان أنّ العبد غير مختار في فعله و لا مستبدّ[1] بتحصيله.

[المسألة الرابعة: في أنّه تعالى لا يجب عليه شيء]

الرابعة: في أنّه تعالى لا يجب عليه شيء؛ إذ لا حاكم عليه، و لأنّه لو وجب عليه شيء؛ فإن لم يستوجب الذمّ بتركه لم يتحقّق الوجوب، و إن استوجب كان ناقصاً لذاته مستكملاً بفعله، و هو محال.

و المعتزلة أوجبوا[2] أموراً:

منها: اللطف، و هو أن يفعل ما يقرّب العبد إلى الطاعة. فقيل: هذا التقريب يمكنه أن يفعل[3] ابتداءً، فيكون الوسط عبثاً.

و منها: الثواب على الطاعة. فقيل: تلك الأعمال لا تكافئ النعم السابقة فكيف تقتضي مكافاة؟

و منها: العقاب على الكبائر قبل التوبة. فقيل: هو حقّه، فله عفوه.

و منها: أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا. فقيل: الأصلح للكافر الفقير أن لا يخلق.

و منها: أن لا يفعل القبيح عقلاً؛ لعلمه بقبحه و استغنائه عنه، قياساً على الشاهد، و قد عرفت فساد ذلك.

[المسألة الخامسة: في أنّ أفعال الله تعالى لا تعلّل بالأغراض]

الخامسة: أنّ أفعاله لا تعلّل بالأغراض لوجوه:

الأوّل: أنّه لو فعل لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره، و هو محال. لا يقال: غرضه تحصيل مصلحة العبد؛ لأنّ تحصيل مصلحة العبد[4] و عدم تحصيلها إن استويا بالنسبة إليه لم يصلح أن يكون غرضاً داعياً إلى الفعل، و إلّا لزم الاستكمال.

---

١. أ: يستبدّ.

٢. أ: + على الله تعالى.

٣. أ: – أن يفعل.

٤. د: – لأنّ تحصيل مصلحة العبد.

الثاني: أنّ تحصيل الأغراض ابتداءً مقدور الله تعالى، فجعلها غايات عبث، و هو ينافي الغرض.

الثالث: الغرض من اختصاص الحادثة المعيّنة بوقتها المعيّن إن وجد قبله لزم أن يكون الحادث حينئذ، و أن لا يكون الغرض غرض هذا الحادث، و إن وجد معه[١] عاد الكلام في اختصاصه به، و لزم التسلسل أو التنزيه عن الغرض.

و اتّفقت المعتزلة على أنّ أفعاله و أحكامه معلّلة برعاية مصالح العباد؛ لأنّ ما لا غرض فيه عبث، و هو على الحكيم محال.

و أجيب: بأنّ العبث إن كان هو الخالي عن الغرض، فهو عين الدعوى، و إن كان غيره، فلا بدّ من تصويره أوّلاً و تقريره ثانياً.

[المسألة السادسة: الغرض من التكليف]

السادسة: قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم؛ فإنّ التفضّل بدونه[٢] قبيح.

قلنا: مبناه على القول بالحسن و القبح في أفعاله. و مع ذلك، فالتفضّل إنّما يقبح ممّن يتصوّر له النفع و الضرّ.

و احتجّ منكروا[٣] التكليف بأنّ العبد مجبور لما مرّ، فيقبح تكليفه. و لأنّه لو[٤] عرى عن الغرض كان عبثاً فيقبح، و إن كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له؛ لتعاليه عنه، و لا لغيره؛ فإنّه تعالى قادر على تحصيله ابتداءً، فيقبح التكليف.

و أجيب: بأنّ حاصل التكليف إيذان من الحقّ للخلق بنزول الثواب و حلول العقاب[٥] على أهل الجنة و النار و فرقان بين السعداء و الأشقياء، و حكمه لا تطلب لمّيته، و[١] لا

---

١. أ: في وقته.

٢. س: بدون ما يوجبه.

٣. أ: منكر.

٤. س: إن.

٥. أ: العذاب.

١. س: + قضاؤه.

تسئل علّته، يعترض و لا يعترض عليه، و يسأل و لا يسئل عنه، كما قال الله تعالى: ﴿لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُون﴾ (الأنبياء: ۲۳).

الكتاب الثالث: في النبوّة و ما يتعلّق بها

[الباب الأوّل: في النبوّة]

[المبحث الأوّل: في احتياج الإنسان إلى النبي]

الكتاب الثالث: في النبوّة[1] و ما يتعلّق بها. و فيه[2] ثلاثة أبواب[3]؛ الباب[4] الأوّل: في النبوّة[5]. و فيه مباحث؛ الأوّل: في احتياج الإنسان إلى النبيّ.

لمّا لم يكن الإنسان بحيث يستقلّ بأمر نفسه، و كان أمر معاشه لا يتمّ إلّا بمشاركة آخر من أبناء[6] جنسه و معاوضة و معارضة[7]، يجري[8] بينهما فيما يعن لهما ممّا يتوقّف عليه صلاح الشخص أو النوع، احتاج إلى عدل يحفظه شرع، يفرضه شارع يختصّ بآيات ظاهرة و معجزات باهرة، تدعو إلى طاعته و تحث على إجابته، و تصدقه في مقالته، يوعد[9] المسيء بالعقاب و يعد المطيع بالثواب، و هو النبي[10].

---

١. س: النبوّات.

٢. أ: هي.

٣. س: – و فيه ثلاثة أبواب.

٤. د: – الباب.

٥. س: و ما يتعلّق بها.

٦. أ: بني.

٧. د: معاونة.

٨. أ: يجريان. د: + و يجري.

٩. أ: + و يوعد.

١٠. أ: – و هو النبي.

[المبحث الثاني: في بيان إمكان المعجزات]

الثاني: في إمكان المعجزات. المعجزة أمر خارق للعادة من ترك أو فعل متّحد به على وفق دعواه، بعد ادّعاء النبوّة لا قبلها[١]، مثل أن يمسك عن القوت مدّة غير معتادة؛ لانجذاب النفس إلى عالم القدس و استتباعه[٢] القوى البدنية، فوقفت عن أفعالها، فلم يتحلّل منه ما يتحلّل من غيره، فاستغنى عن البدن، كما أنّ المريض لمّا اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الرديئة لم يطلب الغذاء مدّة لو انقطع مثله عنه في غير هذه الحالة هلك. و إليه الإشارة في قوله ﷺ: «لست كأحدكم أبيت عند ربي يطعمني و يسقيني».

و أن يخبر عن الغيب؛ بأن يقع له في اليقظة ما يقع له في النوم، فتتّصل نفسه بقوّتها و نقائها عن الشواغل البدنية بالملائكة العظام، فتنتقش بما فيها من الصور الجزئية[٣] الواقعة في عالمنا؛ فإنّها أسباب و علل لوجوداتها مدركة لذواتها، و لما يتوقّف عليها، فينتقل منها إلى القوّة المتخيلة، و منها إلى الحسّ المشترك، فيرى كالمشاهد المحسوس و هو الوحي، و ربما تعلو[٤] و تشتدّ[٥] الاتّصال، فيسمع كلاماً منظوماً من مشاهد يخاطبه، و يشبه أن يكون نزول الكتب بهذا[٦] الوجه.

أو يفعل ما لا يفي[٧] به منه أمثاله، مثل أن يمنع[٨] الماء عن[٩] جريانه و تفجّره[١٠] عن خلال أصابعه و بنانه، و ذلك بأن يسلّطه[١١] الله على مادّة الكائنات، فيتصرّف بنفسه[١] فيها،

---

١. أ: من ترك أو فعل مقرون بالتحدّي مع عدم المعارضة. س: - متّحد به على وفق دعواه، بعد ادّعاء النبوّة لا قبلها.

٢. أ: استتباعها.

٣. أ، س: صور الجزئيات.

٤. د: تعلّق.

٥. د، س: يشتدّ.

٦. أ: من هذا.

٧. د: تفي.

٨. د: - يمنع.

٩. د: من.

١٠. أ: أو بتفجّر.

١١. د: يسلّط.

١. د: يمنع نفسه.

كما يتصرّف في أجزاء بدنه، سيما فيما يناسب مزاجه الخاص، و يشاركه في طبيعته، فيفعل فيه ما يشاء[1].

هذا على رأي الحكماء، و أمّا على رأينا فالله سبحانه و تعالى قادر أن يخصّ من يشاء من عباده بالوحي و المعجزة و إرسال الملك إليه و إنزال الكتب عليه.

[المبحث الثالث: في نبوّة نبينا ﷺ]

الثالث: في نبوّة نبينا محمّد ﷺ. و الذي يدلّ عليها أنّه ﷺ ادّعى النبوّة بالإجماع، و أظهر المعجزة؛ لأنّه أتى بالقرآن و تحدّى به و لم يعارض، و أخبر عن المغيبات، كقوله تعالى: ﴿وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُون﴾ (الروم: ۳)، و قوله تعالى: ﴿لَرادُّكَ إلى مَعادٍ﴾ (القصص: ۸۵)، و قوله تعالى: ﴿سَتُدْعَوْنَ إلى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ (الفتح: ۱٦)، و قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضى لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُون﴾ (النور: ۵۵)، و قوله ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»، و قوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي‌بكر و عمر»، و لعمار: «تقتلك الفئة الباغية»، و قُتِل يوم صفّين، و لعباس حين أعجز نفسه عن الفداء: «أين المال الذي وضعت بمكة عند أمّ الفضل و ليس معكما أحد، و قلت: إن أصبت فلعبدالله كذا و للفضل كذا»، و إخباره عن موت النجاشي، و ما يحدث من الفتن و العلامات، كنائبة بغداد و نار بُصرى، و ما كان من أقاصيص الأوّلين، و بلوغه هذا المبلغ العظيم في الحكمة النظرية و العملية بغتةً بلا تعلّم و ممارسة.

و نقل عنه معجزات أخر، كانشقاق القمر و تسليم الحجر و نبوع الماء من بين أصابعه و حنين الخشب و شكاية الناقة و شهادة الشاة المسمومة إلى غير ذلك ممّا ذكر في

---

۱. أ: شاء.

كتب[١] دلائل النبوّة. و إن[٢] لم يتواتر كلّ واحد منها فالمشترك بينها متواتر، فيكون نبياً؛ لأنّ الرجل إذا قام في محفل[٣] عظيم و قال: إنّي رسول هذا الملك إليكم، فطالبوه بالحجة[٤]، فقال: أيها الملك إن كنت صادقاً في دعواي فخالِف عادتَك و قُم من مقامك، ففعل، عُلِم بالضرورة صدقه.

و أيضاً: فجميع سيرته و صفاته المتواترة، كملازمة الصدق، و الإعراض عن الدنيا مدّة عمره، و السخاء في الغاية، و الشجاعة إلى حدّ لم يفرّ قطّ من أحد؛ و إن عظم الرعب مثل يوم أحد، و الفصاحة التي أبكمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء، و الإصرار على الدعوى[٥] مع ما يرى من المتاعب و المشاقّ، و الترفّع عن الأغنياء و التواضع مع الفقراء لا يكون إلّا للأنبياء.

و قالت البراهمة كلّ ما حسّنه العقل فمقبول، و ما قبّحه فمردود، و ما يتوقّف فيه فمستحسن عند الحاجة إليه، مستقبح عند الاستغناء عنه. فإذن في العقل مندوحة عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم.

قلنا: لبعثة الرسل فوائد لا تحصى. منها: أن يقرّر الحجّة و يميط الشبهة و يرشد إلى ما يتوقّف العقل فيه، كبعث الأموات و أحوال الجنّة و النار. و منها: أن يبيّن حسن ما يتوقّف العقل فيه و يفصّل ما حسّنه[٦] إجمالاً. و منها: أن يعين وظائف الطاعات و العبادات المذكّرة للمعبود المتكرّرة لاستحفاظ التذكّر و غيرها. و منها: أن يشرع قواعد العدل المقيم لحياة النوع، و يعلّم الصناعات الضرورية النافعة المكملة لأمر المعاش. و منها: أن يعلّم منافع الأدوية و مضارّها، و خصائص الكواكب و أحوالها التي لا يحصل

---

١. أ: غير ذلك في. س: في كتاب.

٢. أ: فإن.

٣. أ: مجلس.

٤. س: + على وفق دعواه.

٥. س: دعوى النبوّة.

٦. أ: + العقل.

العلم بها إلّا بتجربة متطاولة لا تفي بها الأعمار.

و أيضاً: فالعقول متفاوتة و الكامل نادر، فلا بدّ من معلّم يعلّمهم و يرشدهم على وجه يناسب عقولهم.

قالت اليهود[١]: لا يخلو إمّا أن يكون في شرع موسى عليه السلام أنّه سينسخ أو لا يكون. فإن كان، لزم أن يتواتر و يشتهر كأصل دينه، فإن لم يكن؛ فإن كان ما يدلّ على دوامه امتنع نسخه، و إن لم يكن لم يتكرّر شرعه، فلم يثبت غير مرّة.

قلنا: كان فيه ما يشعر بنسخه، و لم يتواتر؛ إذ لا يتوفّر الدواعي إلى نقله توفّرها[٢] إلى نقل أصله، أو كان فيه ما يدلّ على الدوام ظاهراً لا قطعاً، فلا يمتنع[٣] النسخ.

[المبحث الرابع: في عصمة الأنبياء]

الرابع: في عصمة الأنبياء عليهم السلام. الجمهور على عصمتهم عن الكفر و المعاصي بعد الوحي. و الفضيلية من الخوارج جوّزوا عليهم المعاصي، و اعتقدوا أنّ كلّ معصية كفر.

و الآخرون[٤] جوّزوا الكفر عليهم تقية، بل أوجبوه؛ لأنّ إلقاء الفنس في التهلكة حرام. و منع بأنّه لو جاز ذلك لكان أولى الأوقات به وقت إظهار الدعوة، فيؤدّي إلى إخفاء الدين بالكلية.

و الحشوية جوّزوا الإقدام على الكبائر. و قوم منعوا عن تعمّدها، و جوّزوا تعمّد الصغائر.

و أصحابنا منعوا الكبائر مطلقاً، و جوّزوا الصغائر سهواً.

لنا: أنّه لو صدر عنهم كفر و[١] ذنب لوجب اتّباعهم فيه؛ لقوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوه﴾ (الأنعام: ١٥٣) ، و لكانوا معذّبين بأشدّ العذاب كما أوعد نسائه صلى الله عليه و آله و سلم، كقوله[٢] تعالى:

---

١. أ: اليهودية.

٢. د: - إلى نقله توفّرها.

٣. د، س: فلا يمنع.

٤. أ: آخرون.

١. أ: أو.

٢. أ: بقوله.

﴿يُضاعَفْ لَهَا الْعَذابُ ضِعْفَيْنِ﴾ (الأحزاب: ٣٠)، و زاد في حدود الأحرار، و كانوا من حزب الشيطان؛ لأنّهم يفعلون ما أراده، و لم تقبل شهادتهم، و استوجبوا الذمّ و الإيذاء، و قد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ﴾ (الأحزاب: ٥٧)، و انعزلوا عن النبوّة؛ لأنّ المذنب ظالم، و الظالم لا ينال عهد النبوّة؛ لقوله تعالى: ﴿لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤). لا يقال: العهد عهد الإمامة؛ لأنّه و إن سلّم فعهد النبوّة بذلك أولى.

و أمّا قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾ (التوبة: ٤٣)، و قوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ ما تَأَخَّرَ﴾ (الفتح: ٢) و نحوها[١] فمحمول على ترك الأولى.

و أمّا واقعة آدم فإنّها كانت قبل نبوّته؛ إذ لم يكن له حينئذ أمّة، و لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اجْتَباهُ رَبُّهُ فَتابَ عَلَيْهِ وَ هَدى﴾ (طه: ١٢٢).

و أمّا قول إبراهيم: ﴿هذا رَبِّي﴾ (الأنعام: ٧٦) فعلى سبيل الفرض، و قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ (الأنبياء: ٦٣) فعلى سبيل الاستهزاء أو إسناد الفعل إلى السبب؛ لأنّ تعظيم الكفّار للصنم الأكبر حمله على ذلك.

و نظره في النجوم كان للاستدلال و التعرّف عن صنعه تعالى، و قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ (الصافات: ٨٩) إمّا إخبار عن سقم حاليّ أو عن متوقع استقبالي فلا كذب.

و أمّا إخفاء يوسف حرّيته فلإشعاره بالقتل. و أمّا همّه فجبلّي اختياري. و جعله سقايته في رحل أخيه كان بمواطأته. و ما صدر من أخوته لم يكن حال نبوّتهم إن سلّم أنّهم أنبياء.

و أمّا قصّة داود عليه السلام فلم يثبت على ما ذكر، و الآية تحتمل غيره.

و أمّا قبل الوحي فالأكثرون منعوا الكفر و إفشاء الكذب و الإصرار عليه؛ لئلّا تزول عنه الثقة بالكلية، و جوّزوا على الندور كقصّة إخوة يوسف، و الروافض أوجبوا العصمة مطلقاً.

---

١. أ: نحوهما.

تنبيه: العصمة ملكة نفسانية تمنع عن[١] الفجور، و تتوقّف على العلم بمثالب المعاصي و مناقب الطاعات. و تتأكّد في الأنبياء بتتابع الوحي على التذكّر، و الاعتراض على ما يصدر عنهم سهواً، و العتاب على ترك الأولى.

و قيل: هي كون الشخص بحيث يمتنع الذنب عنه لخاصية في نفسه أو بدنه.

و منع بأنّه لو كان كذلك لما استحقّ المدح على عصمته و لامتنع تكليفه، و بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيّ﴾ (فصّلت: ٦) و ﴿وَ لَوْ لا أَنْ ثَبَّتْناك﴾ (الإسراء: ٧٤).

[المبحث الخامس: في تفضيل الأنبياء على الملائكة]

الخامس: في تفضيل الأنبياء على الملائكة. ذهب إليه أكثر أصحابنا و الشيعة، خلافاً للحكماء و المعتزلة و القاضي و أبي‌عبدالله الحليمي منّا في الملائكة العلوية.

احتجّ الأوّلون بوجوه:

الأوّل: أنّه تعالى أمر الملائكة بسجود آدم، و الحكيم لا يأمر الأفضل بخدمة المفضول.

الثاني: أنّ آدم عليه السلام كان أعلم من الملائكة؛ لأنّه كان يعلم الأسماء دونهم، فكان أفضل؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: ٩).

الثالث: أنّ طاعة البشر أشقّ؛ لأنّها مع الموانع من الشهوة و الغضب و الوسوسة، و لأنّها تكليفية[١] مستنبطة بالاجتهاد، و طاعة الملك ذاتية جبلّية منصوص عليها، فتكون أفضل؛ لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «أفضل العبادات أحمزها»، أي أشقّها.

الرابع: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفى آدَمَ وَ نُوحاً وَ آلَ إِبْراهِيمَ وَ آلَ عِمْرانَ عَلَى الْعالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٣٣)، ترك العمل به فيمن لم يكن نبياً من العالمين، فيبقى معمولاً به في حق الأنبياء.

---

١. أ: من.

١. أ: تكاليف.

و احتجّ الآخرون أيضاً بوجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلَّهِ وَ لَا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (النساء: ١٧٢).

الثاني: اطّراد تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء عليهم السلام.

الثالث: قوله تعالى: ﴿لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِهِ﴾ (الأعراف: ٢٠٦)، استدلّ بعدم استكبارهم على أنّ البشر[١] لا ينبغي أن يستكبر[٢]، و لا يناسب ذلك ممّا لم يثبت تفضيلهم.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَ لا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ (الأنعام: ٥٠)، و قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونا مَلَكَيْنِ﴾ (الأعراف: ٢٠).

الخامس: الملك معلّم النبي و الرسول، فيكون أفضل من المتعلّم و المرسل إليه.

السادس: الملائكة أرواح مبرّأة عن الرذائل و الآفات النظرية و العملية، مطّلعة على أسرار الغيب، قويّة على الأفعال العجيبة، سابقة إلى الخيرات، مواظبة على محاسن الأعمال؛ لقوله تعالى: ﴿لا يَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ﴾ (التحريم: ٦)، و قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ لا يَفْتُرُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٠).

[المبحث السادس: في الكرامات]

السادس: في الكرامات. أنكرها المعتزلة إلّا أبا الحسين و الأستاذ[٣] منّا. لنا: قصّة آصف و مريم و أصحاب الكهف[١].

احتجّوا بأنّ الخوارق[٢] لو ظهرت على يد غير الأنبياء لالتبس النبي بالمتنبّي، قلنا: لا، بل يتميّز النبي بالتحدّي و الدعوى، و الله أعلم[٣].

---

١. أ: النبوّة.

٢. أ: ينبغي أن لا يستكبر.

٣. د: + أبوإسحاق.

١. د: – و أصحاب الكهف.

٢. د: – احتجّوا بأنّ الخوارق.

٣. أ: – و الله أعلم.

[الباب الثاني: في الحشر و الجزاء]

[المبحث الأوّل: في إعادة المعدوم]

الباب الثاني: في الحشر و الجزاء. و فيه مباحث؛ الأوّل: في إعادة المعدوم. و هي جائزة؛ خلافاً للحكماء و الكرّامية و البصري من المعتزلة.

لنا: أنّه لو امتنع وجوده بعد عدمه فإمّا أن يمتنع لذاته أو لشيء من لوازمه، فيمتنع ابتداءً أو لشيء من عوارضه، فيمكن عند ارتفاعه و النظر إلى ذاته من حيث هو.

احتجّوا بوجوه؛ الأوّل: أنّه نفي محض، فلا يحكم عليه بإمكان العود. الثاني: أنّه لو أمكن لوقع، و لو وقع لم يتميّز عن مثله المبتدأ معه حال عوده. الثالث: أنّه لو أمكن لأمكن إعادة الوقت المبتدأ فيه و إعادته فيه، فيكون مبتدأ معاداً معاً، و هو محال.

و الجواب عن الأوّل: أنّ قولك[1]: لا يحكم عليه، حكم، و هو منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعدُ و على الممتنع و نفس العدم. و عن الثاني: أنّ كلّ مثلين فهما متميّزان بالشخص في الخارج لا محالة؛ و إن اشتبه علينا، و إلّا لم يكونا مثلين، بل هو هو. و عن الثالث: أنّ إعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدأ؛ فإنّه أمر يعرض له باعتبار، و هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة.

[المبحث الثاني: في حشر الأجساد]

الثاني: في حشر الأجساد. أجمع المليون على أنّه تعالى يحيي الأبدان بعد موتها و تفرّقها؛ لأنّه ممكن عقلاً، و الصادق أخبر عنه، فيكون حقّاً.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ أجزاء الميت قابلة للجمع و الحياة، و إلّا لم تتّصف بهما قبل، و الله تعالى عالم بأجزاء كلّ شخص على التفصيل لما سبق، و قادر على جمعها و إيجاد الحياة فيها؛ لشمول قدرته على جميع الممكنات، فثبت أنّ إحياء الأبدان ممكن.

---

١. أ: قولكم.

و أمّا الثاني؛ فلأنّه ثبت بالتواتر أنّه ﷺ كان يثبت المعاد البدني و يقول به، و إليه أشار حيث قال عزوجل: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٩).

قيل: لو أكل إنسان إنساناً آخر و صار جزءاً منه، فالمأكول إمّا أن يعاد في الآكل أو المأكول منه، و أيّاً ما كان فلا يعود أحدهما بتمامه.

و أيضاً: فالمقصود من البعث إمّا الإيلام أو الإلذاذ أو دفع الألم، و الأوّل لا يليق بالحكيم، و الثاني محال؛ لأنّ كلّ ما يتخيل لذّة في عالمنا، فهو دفع ألم، و يشهد له الاستقراء، و الثالث أنّه[١] يكفي فيه الإبقاء على العدم فيضيع البعث.

و أجيب[٢] عن الأوّل: بأنّ المعاد من كلّ واحد[٣] أجزاؤه الأصلية التي هي الإنسان؛ فإنّها هي الباقية من أوّل عمره إلى آخره الحاضرة لنفسه، لا الهيكل المتبدّل المغفول عنه في أكثر الأحوال، و المأكول فضلة من المتغذّي[٤]، فلا يعاد فيه.

و عن الثاني: أنّ فعله لا يستدعي غرضاً. و إن سلّم، فالمقصود هو الإلذاذ، و الاستقراء ممنوع. و إن سلّم، فلِمَ لا يجوز أن تكون اللذّات الأخروية متشابهة للذائذ الدنيا في الصورة لا في الحقيقة؟

تنبيه؛ اعلم: أنّه[٥] لم يثبت أنّه تعالى يعدم الأجزاء ثمّ يعيدها، فالتمسّك بنحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨) ضعيف؛ لأنّ التفريق أيضاً هلاك.

[المبحث الثالث: في الجنّة والنار]

الثالث: في الجنّة و النار. قالت النفاة: الجنّة و النار إمّا أن يكونا في هذا العالم، فيكونان إمّا في عالم الأفلاك، و هو باطل؛ لأنّها لا تنخرق و لا تخالط الفاسدات، و إمّا

---

١. أ، س: – أنّه.

٢. د: الجواب.

٣. س: أحد.

٤. أ، س: المغتذي.

٥. أ: – اعلم: أنّه.

في عالم العناصر، فيكون الحشر تناسخاً، أو في عالم آخر، و هو باطل؛ لأنّ هذا العالم كريّ، فلو فرضت كرة أخرى حصل بينهما خلأ، و هو محال.

و لأنّ العالم الثاني لو حصلت فيه العناصر لكانت متماثلة لهذه العناصر مائلة[1] إلى أحيازها و مقتضية للحركة إليها، و كانت ساكنة في أحياز ذلك العالم طبعاً أو قسراً دائماً، و كلاهما محالان.

و الجواب: لِمَ لا يجوز أن تكونا في هذا العالم؟ كما قيل الجنّة في السماء السابعة؛ لقوله تعالى: ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهى * عِنْدَها جَنَّةُ الْمَأْوى﴾ (النجم: ١٤- ١٥)، و قوله عليه الصلاة و السلام: «سقف الجنّة عرش الرحمن». و امتناع الخرق ممنوع، و النار تحت الأرضين.

و الفرق بين هذا و التناسخ أنّه ردّ النفس إلى بدنها المعاد او المؤلّف من أجزائه الأصلية، و التناسخ ردّ النفس إلى مبتدء أو في عالم آخر.

و لزوم بساطة كلّ محيط و استلزامها كريّة الشكل و امتناع الخلأ كلها ممنوعة. و إن سلّم، فلِمَ لا يجوز أن يكون هذا العالم و ذلك مركوزين في ثحن كرة أعظم منهما؟ و وجوب تماثل عنصرَي العالمين مطلقاً ممنوع؛ لإمكان الاختلاف في الصورة أو[2] الهيولى؛ و إن حصل الاشتراك في الصفات و اللوازم.

فرع: الجنّة و النار مخلوقتان خلافاً لأبي‌هاشم و القاضي عبد الجبار. لنا: قوله تعالى: ﴿وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٣).

لا يقال: إنّما يكون عرضها عرضهما إن وقعت في أحيازهما، و ذلك إنّما يكون بعد فنائهما؛ لاستحالة تداخل الأجسام. لأنّ[3] المراد أنّ عرضها مثل عرضهما؛ لقوله تعالى:

---

١. أ: قابلة.

٢. د: أو.

٣. أ: لأنّا نقول.

﴿عَرْضُها كَعَرْضِ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ﴾ (الحديد: ٢١)، و[1] لأنّ عرضها لا يكون[2] عين عرضهما.

و قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٤).

و إسكان آدم عليه السلام في الجنّة و إخراجه عنها.

قالوا: لو كانت الجنّة مخلوقة لما كانت دائمة؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨)، و التالي باطل؛ لقوله تعالى: ﴿أُكُلُها دائِمٌ﴾ (الرعد: ٣٥)، أي مأكولها.

قلنا: معنى قوله: «كلّ شيء هالك» أي كلّ شيء ممّا سواه[3]، فهو هالك معدوم في حدّ ذاته و بالنظر إليه و من حيث هو، لا أنّ العدم يطرأ عليه. و إن سلّم فمخصوص؛ جمعاً بين الأدلّة.

و أيضاً: قوله تعالى: «أكلها دائم» متروك الظاهر؛ لأنّ المأكول لا محالة يفني بالأكل، بل المعنى أنّه كلّما فنى شيء منها حدث عقيبه مثله، و ذلك لا ينافي عدم الجنّة طرفة عين.

[المبحث الرابع: في الثواب و العقاب]

الرابع: في الثواب و العقاب. قالت المعتزلة[4] البصرية الثواب على الطاعة حقّ على الله تعالى واجب عليه؛ لأنّه إنّما شرع التكاليف الشاقّة لغرضنا؛ لاستحالة العبث عليه و عود الفوائد إليه، و ذلك الغرض إمّا حصول نفع أو دفع ضرّ، و الثاني باطل؛ لأنّه لو أبقانا

---

١. أ: ‐ و.

٢. أ: لا أنّ عرضها يكون.

٣. أ: ما سوى الله تعالى.

٤. س: ‐ المعتزلة.

على العدم لاسترحنا و لم نحتج إلى تلك المشاقّ، و الأوّل إمّا أن يكون منفعة سابقة، و هو مستقبح عقلاً، أو لاحقة، و هو المطلوب.

و أيضاً: قوله تعالى: ﴿جَزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (السجدة: ١٧) و أمثاله يدلّ على أنّ العمل يستدعي الثواب.

قلنا: قد بيّنا أنّه لا غرض لفعله و لا علّة لحكمه، و مع ذلك فلِمَ لا يكفي في حصول النفع سوابق النعم؟ و الاستقباح ممنوع، كيف و المعتزلة أوجبوا الشكر و النظر في المعرفة عقلاً لما سبق من نِعَمه، و الآية لا تدلّ على الوجوب، و لفظ الجزاء يكفي لإطلاقه كون الفعل علامة و دليلاً.

و قالت المعتزلة و الخوارج: إنّه يجب عليه عقاب الكافر و صاحب الكبيرة؛ لأنّ العفو تسوية بين المطيع و العاصي. و لأنّ شهوة الفسوق مركّبة فينا، فلو لم تكن بحيث تقطع بالعقاب كان ذلك إغراء عليه، و لأنّه تعالى أخبر بأنّ الكافر و الفاسق يدخلان النار في مواضع شتّى، و الخلف في خبره محال.

و الجواب عن الأوّل: أنّه و إن لم يعذّب العاصي، لكنّه لا يثيبه إثابة المطيع، فلا تسوية. و عن الثاني: أنّ تغليب طرف العقاب بالتهديد و التوعيد كاف في الإحجام، و توقّع العفو قبل التوبة كتوقّعه بعد التوبة. و عن الثالث: أنّه لا يدلّ عليه شيء منها على وجوب العقاب في نفسه.

ثمّ قالوا: وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكفّار لوجوه:

الأوّل: الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيدهم، كقوله تعالى: ﴿بَلى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَ أَحاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ﴾ (البقرة: ٨١)، و قوله تعالى: ﴿وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ ناراً خالِداً فِيها﴾ (النساء: ١٤)، ﴿وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها﴾ (النساء: ٩٣)].

الثاني: قوله تعالى في صفتهم: ﴿وَ ما هُمْ عَنْها بِغائِبِينَ﴾ (الانفطار: ١٦).

الثالث: أنّ الفاسق يستحقّ العقاب بفسقه، و ذلك يسقط ما استحقّه من الثواب؛ لما بينهما من التنافي.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ الخلود هو المكث الطويل، و استعماله بهذا المعنى كثير.

و عن الثاني: بأنّ المراد من الفجّار الكاملون في الفجور، و هم الكفّار، بدليل قوله تعالى: ﴿أولئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ﴾ (عبس: ٤٢)، و[١] توفيقاً بينه و بين الآيات الدالّة على اختصاص العذاب بالكفّار، كقوله تعالى: ﴿إنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَ السُّوءَ عَلَى الْكافِرِينَ﴾ (النحل: ٢٧)، ﴿إنّا قَدْ أُوحِيَ إلَيْنا أنَّ الْعَذابَ عَلى مَنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّى﴾ (طه: ٤٨)، ﴿كُلَّما أُلْقِيَ فِيها فَوْجٌ سَألَهُمْ خَزَنَتُها أ لَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قالُوا بَلى قَدْ جاءَنا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنا﴾ (الملك: ٨- ٩)، ﴿لا يَصْلاها إلاّ الْأشْقَى * الَّذِي كَذَّبَ وَ تَوَلَّى﴾ (الليل: ١٥- ١٦)، ﴿يَوْمَ لا يُخْزِي اللّهُ النَّبِيَّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ (التحريم: ٨)، و الفاسق مؤمن؛ لقوله تعالى: ﴿وَ إنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ (الحجرات: ٩)، و لهذا قطع مقاتل بن سليمان و المرجئة بأنّهم لا يعاقبون.

و عن الثالث: بمنع الاستحقاقين و منافاتهما، و بأنّ استحقاق العقاب لو أحبط استحقاق الثواب فإمّا أن ينحبط منه شيء على طريق الموازنة- كما هو مذهب أبي هاشم- أو لا ينحبط- كما هو مذهب أبيه- و كلاهما باطلان. أمّا الأوّل؛ فلأنّ تأثير كلّ منهما في عدم الآخر إمّا أن يكونا معاً أو على التعاقب، و الأوّل محال؛ لاستلزامه وجودهما حال عدمهما، و كذا الثاني؛ لأنّ المغلوب المُحبَط لا يعود[٢] غالباً. و أمّا الثاني؛ فلأنّه إلغاء للطاعة و تضييع لها، و هو باطل؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧).

و أمّا أصحابنا فقالوا[٣] الثواب فضل من الله و العقاب عدل منه و العمل دليل و كلّ ميسّر لما خلق له.

و الله يخلد المؤمن الموفّق للطاعات في جنانه وفاء بعهده، و يعذّب الكافر المعاند في نيرانه أبداً بمقتضى وعيده، و ينقطع وعيد المؤمن العاصي؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ

١. أ: -و.

٢. أ: + مُحبِطاً.

٣. أ: و أصحابنا قالوا.

مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧)، و لا يرى إلّا بعد الخلاص من العذاب، و قوله تعالى: ﴿إنّ اللّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ (الزمر: ٥٣)، و لقوله ﷺ: «من قال لا إله إلّا الله دخل الجنّة»، و يرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى بفضله[١] و لطفه.

فإن قيل: القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية؛ لأنّها منقسمة بانقسام محلّها، فنصفها مثلاً إذا حرّك جسمها فإمّا أن يتحرّك حركات متناهية، فيكون تحريك الكلّ ضعف تحريك الجزء؛ لأنّ نسبة الأثرين كنسبة المؤثّرين و ضِعف المتناهي متناه، أو يتحرّك حركات غير متناهية، فكلّ القوّة[٢] إن لم تزد عليها كان الشيء مع غيره كَلا معه، و إن زادت وقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه، و هو محال.

و أيضاً: فالمؤلّفة من العناصر و الحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتّى تزول بالكلية، و يفضي إلى انطفاء الحرارة و خراب البدن، فكيف يدوم الثواب و العقاب؟

و أيضاً: دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول.

قلنا: أمّا الأوّل فمبنيّ على نفي الجوهر الفرد، و سريان القوّة في محلّها، و أنّ جزء القوّة قوّة، و البرهان لم يقم عليها. و مع ذلك؛ فإنّه منقوض بحركات الأفلاك. و مدفوع عنّا؛ لأنّ القوى عندنا عرض فلعلّها تفني و تتجدّد.

و أمّا الثاني: فممنوع؛ لأنّ القول بالمزاج و تركّب المواليد عن العناصر ليس بيقيني، و تأثير الحرارة في الرطوبة إنّما يفضي إلى إفنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلّل منه.

و كذا الثالث؛ لأنّ الاعتدال في المزاج ليس شرطاً للحياة عندنا. و أيضاً: فإنّ من الحيوانات ما يعيش في النار و يلتذّ، فلا يبعد أن يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألّم في النار و لا يموت بها.

---

١. س: من فضله.

٢. أ: القوى.

[المبحث الخامس: في العفو و الشفاعة لأصحاب الكبائر]

الخامس: في العفو و الشفاعة لأصحاب الكبائر. أمّا الأوّل؛ فلقوله تعالى: ﴿وَ هُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَ يَعْفُوا عَنِ السَّيِّئاتِ﴾ (الشورى: ٢٥)، و قوله تعالى: ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِما كَسَبُوا وَ يَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ﴾ (الشورى: ٣٤) ، و الإجماع على أنّه عفوّ، و هو[١] إنّما يتحقّق بترك العقاب المستحقّ.

و المعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة و الكبائر بعدها، فالمعفوّ هو الكبائر قبلها. و قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ﴾ (النساء: ٤٨) ، أي[٢] قبل التوبة، و إلّا لم يتوجّه[٣] الفرق و لا التعليق بالمشيئة على رأيهم، و قوله تعالى: ﴿وَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلى ظُلْمِهِمْ﴾ (الرعد: ٦)، و أمثال ذلك كثيرة.

و أمّا الثاني؛ فلأنّه تعالى أمر النبيّ بالاستغفار لذنوب المؤمنين، و قال: ﴿و اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِناتِ﴾ (محمد: ١٩)، و صاحب الكبيرة مؤمن لما مرّ، فيستغفر له صيانة لعصمته، و يقبل منه تحصيلاً لمرضاته؛ لقوله تعالى: ﴿وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضى﴾ (الضحى: ٥)، و قوله صلّی الله علیه و آله و سلّم: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي».

احتجّوا بقوله تعالى: ﴿وَ اتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً﴾ (البقرة: ٤٨)، و قوله تعالى: ﴿ما لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَ لا شَفِيعٍ يُطاعُ﴾ (غافر: ١٨)، و قوله تعالى: ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لا بَيْعٌ فِيهِ وَ لا خُلَّةٌ وَ لا شَفاعَةٌ﴾ (البقرة: ٢٥٤)، و قوله تعالى: ﴿وَ ما لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصارٍ﴾ (البقرة: ٢٧٠).

و أجيب: بأنّها غير عامّة في الأعيان و لا في الأزمان، و إن ثبت عمومها فهي مخصوصة بما ذكرناه[٤].

---

١. أ: العفو.

٢. أ: المراد.

٣. س: لم يوجّه.

٤. أ: ذكر.

[المبحث السادس: في إثبات عذاب القبر]

السادس: في إثبات عذاب القبر. يدلّ عليه قوله تعالى في آل فرعون: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ﴾ (غافر: ٤٦)، و في قوم نوح: ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا ناراً﴾ (نوح: ٢٥)، و الفاء للتعقيب، و قوله حكاية عن أهل النار: ﴿رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ (غافر: ١١)، و ذلك دليل على أنّ في القبر حياتاً و موتاً آخر[1].

احتجّ المخالف بقوله تعالى: ﴿لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولى﴾ (الدخان: ٥٦)، و قوله تعالى: ﴿وَ ما أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ (فاطر: ٢٢).

و أجيب عن الأوّل: بأنّ معناه أنّ نعيم الجنّة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا به، لا وحدة الموت؛ فإنّ الله تعالى أحيى كثيراً من الناس في زمن موسى و عيسى عليهما الصلاة و السلام و أماتهم ثانياً. و عن الثاني: أنّ عدم إسماعه لا يستلزم عدم إدراك المدفون.

[المبحث السابع: في سائر السمعيات]

السابع: في سائر السمعيات من الصراط و الميزان و تطائر الكتب و أحوال الجنّة و النار. و الأصل فيها أنّها أمور ممكنة أخبر الصادق عن وقوعها، فيكون حقّاً.

[المبحث الثامن: في الأسماء الشرعية]

الثامن في الأسماء الشرعية. الإيمان في اللغة التصديق، و في الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكلّ ما علم مجيئه به ضرورة[2] عندنا، و عن كلمتي الشهادة عند الكرّامية، و عن امتثال الواجبات و الاجتناب عن المحرّمات عند المعتزلة، و عن مجموع ذلك عند أكثر السلف.

---

١. أ: - آخر.

٢. س: - ضرورة.

و الذي يدلّ على خروج العمل عن مفهومه[1] عطفه عليه في قوله تعالى: ﴿وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحات﴾ (البقرة: ٨٢، النساء: ٥٧ و ...)، و قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إيمانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (الأنعام: ٨٢).

و أمّا قوله تعالى: ﴿وَ ما كانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إيمانَكُمْ﴾ (البقرة: ١٤٣)، فمعناه إيمانكم بالصلاة إلى بيت المقدس. و أيضاً: فحمله على الصلاة وحدها تكون على طريق المجاز، و قوله ﷺ: «الإيمان بضع و سبعون شعبة أفضلها قول لا إله إلّا الله و أدناها إماطة الأذى عن الطريق»، فمعناه شعب الإيمان؛ لأنّ إماطة الأذى غير داخلة فيه وفاقاً.

١ . أ: مفهوم الإيمان.

[الباب الثالث: في الإمامة]

[المبحث الأوّل: في وجوب نصب الإمام]

الباب الثالث: في الإمامة. و فيه مباحث؛ الأوّل: في وجوب نصب الإمام. أوجبه الإمامية و الإسماعيلية على الله، و المعتزلة و الزيدية علينا عقلاً، و أصحابنا سمعاً، و لم يوجبه[1] الخوارج مطلقاً.

لنا مقامان: بيان وجوبه علينا سمعاً و عدم وجوبه على الله تعالى.

أمّا الأوّل: فلأنّ نصب الإمام لدفع ضرر لا يندفع إلّا به؛ لأنّ البلد إذا خلى عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات و ينهى عن المعاصي و يدرأ بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان و فشا فيهم الفسوق و العصيان، و شاع الهرج و المرج، و دفع الضرر عن النفس بقدر الإمكان واجب بإجماع الأنبياء و اتّفاق العقلاء.

فإن قيل: يحتمل مفاسد أيضاً؛ إذ ربما يستنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد أو يستولي عليهم فيظلمهم أو يحتاج لدفع المعارض و تقوية الرياسة إلى مزيد مال فيغصب منهم.

قلنا: احتمالات مرجوحة مكثورة، و ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير.

و أمّا الثاني: فلما بيّنا أنّه لا يجب عليه شيء، بل هو الموجب لكلّ شيء.

احتجّت الإمامية بأنّه لطف؛ لأنّه إذا كان إمام كان حال المكلّف إلى قبول الطاعات و الاحتراز عن المعاصي أقرب ممّا إذا لم يوجد، و اللطف على الله واجب قياساً على التمكين[2].

و الجواب بعد تسليم المقدّمات الباطلة أنّ اللطف الذي ذكرتموه إنّما يحصل

---

١. د: يوجب.

٢. د: التمكّن.

بوجود إمام قاهر يرجى ثوابه و يخشى عذابه[١]، و أنتم لا توجبونه، كيف و لم يتمكّن من عهد النبوّة إلى أيّامنا[٢] إمام على ما وصفتموه[٣].

[المبحث الثاني: في صفات الأئمّة]

الثاني: في صفات الأئمّة و هي تسع[٤]. الأولى: أن يكون مجتهداً في أصول الدين و فروعه؛ ليتمكّن من إيراد الدلائل و حلّ الشكوك و الحكم و الفتوى في الوقائع. الثانية: أن يكون ذا رأي و تدبير يدبّر الحرب و السلم و سائر الأمور السياسية. الثالثة: أن يكون شجاعاً لا يجبن عن القيام بالحرب و لا يضعف قلبه عن إقامة الحدّ. و جمع تساهلوا في الصفات الثلاث، و قالوا: ينيب من كان موصوفاً بها. الرابعة: أن يكون عدلاً؛ لأنّه متصرّف في رقاب الناس و أموالهم و أبضاعهم. الخامسة و السادسة: العقل و البلوغ. السابعة: الذكورة؛ فإنّهن ناقصات عقل و دين. الثامنة: الحرّية؛ لأنّ العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة السيد. التاسعة: كونه قرشياً، خلافاً للخوارج و جمع من المعتزلة. لنا: قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «الأئمّة من قريش»، و اللام في الجمع- حيث لا عهد- للعموم، و قوله: «الولاة من قريش ما أطاعوا الله[٥] و استقام الأمر[٦]».

و لا يشترط فيهم العصمة خلافاً للإسماعيلية و الاثني عشرية[٧]. لنا: أنّا سنبين إن شاء الله تعالى إمامة أبيبكر، و الأمّة أجمعت على كونه غير واجب العصمة، لا أقول[٨] أنّه غير معصوم.

---

١ . أ: عقابه.

٢ . س: يومنا.

٣ . أ: وصفوه.

٤ . د: -و هي تسع.

٥ . أ: +و رسوله.

٦ . أ، س: استقاموا لأمره.

٧ . جميع النسخ: الاثنا عشرية، و الأوفق ما أثبتناه.

٨ . د: لا على.

احتجّوا بأنّ وجه الحاجة إليه إمّا أنّ المعارف الإلهية لا تعلم إلّا منه، كما هو مذهب أصحاب التعليم، أو تعليم الواجبات العقلية، أو تقريب الخلق إلى الطاعات، كما هو مذهب الاثني عشرية[١]، و ذلك لا يحصل إلّا إذا كان الإمام معصوماً. و بأنّ احتياج الناس إلى الإمام لجواز الخطأ عليهم،[٢] و لو جاز الخطأ عليه[٣] لاحتاج[٤] إلى إمام آخر و يتسلسل، و لقوله تعالى: ﴿إِنّي جاعِلُكَ لِلنّاسِ إماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).

و أجيب عن الأوّلين[٥]: بمنع المقدّمات، و عن الثالث: بأنّ الآية تدلّ على أنّ شرط الإمام أن لا يكون مشتغلاً بالذنوب التي تنثلم بها العدالة، لا أن يكون معصوماً.

[المبحث الثالث: فيما تحصل به الإمامة]

الثالث: فيما تحصل به الإمامة. الإجماع على أنّ تنصيص الله تعالى و رسوله و الإمام السابق أسباب مستقلّة في ذلك. إنّما الخلاف فيما إذا بايعت الأمّة مستعدّاً لها أو استولت شوكته على خطط الإسلام. فقال بهما أصحابنا و المعتزلة؛ لحصول المقصود بهما، و قالت الزيدية كلّ فاطمي عالم خرج بالسيف و ادّعى الإمامة صار إماماً.

و أنكرت الإمامية ذلك مطلقاً. و احتجّوا بوجوه؛ الأوّل: أنّ أهل البيعة لا تصرّف لهم في أمر غيرهم، فكيف يولّونه عليهم. الثاني: أنّ إثبات الإمامة بالبيعة قد يفضي إلى الفتنة؛ لاحتمال أن يبايع كلّ فرقة شخصاً و يقع بينهم التحارب. الثالث: أنّ منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا الإمامة. الرابع: الإمام نائب الله و رسوله، فلا تثبت خلافته إلّا بقول الله و رسوله.

---

١. جميع النسخ: الاثنا عشرية، و الأوفق ما أثبتناه.

٢. أ: + فلو لم يكن الإمام واجب العصمة لجاز الخطأ عليه أيضاً.

٣. أ: - و لو جاز الخطأ عليه.

٤. أ: فاحتاج.

٥. د: الأوّل و الثاني.

و أجيب عن الأوّل: بأنّه منقوض بالشاهد و الحاكم. و عن الثاني: أنّ[1] الفتنة تندفع بترجيح الأعلم الأورع الأسنّ الأقرب إلى الرسول. و عن الثالث: بمنع الأصل سيما إذا شغرت[2] البلاد عن الإمامة. و عن الرابع: لِمَ لا يجوز أن يكون اختيار الأمّة أو ظهور الشوكة كاشفاً عن كونه إماماً نائباً لله تعالى و لرسوله و دليلاً عليه؟

[المبحث الرابع: في أنّ الإمام الحقّ بعد رسول الله ﷺ أبوبكر]

الرابع: في إقامة الدليل على أنّ الإمام الحقّ بعد رسول الله ﷺ أبوبكر رضي الله عنه. و خالف الشيعة فيه جمهور المسلمين. و يدلّ عليه وجوه[3]:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضى لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ﴾ (النور: ٥٥)، فالموعودون[4] بالاستخلاف و التمكين إمّا عليّ و من قام بالأمر بعده، أو أبوبكر و من بعده. و الأوّل باطل إجماعاً، فتعيّن الثاني.

الثاني: قوله تعالى: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ (الفتح: ١٦)، فالداعي المحظور مخالفته ليس بمحمّد ﷺ؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونا﴾ (الفتح: ١٥)، و لا عليّ؛ لأنّه ما حارب الكفّار في أيام خلافته، و لا من ملك بعده وفاقاً، فتعيّن من كان قبله.

الثالث: أنّه ﷺ استخلفه في الصلاة أيّام مرضه، و ما عزله، فبقي كونه خليفة في الصلاة بعد وفاته، و إذا ثبت خلافته فيها ثبت في غيرها؛ لعدم القائل بالفصل.

الرابع: قوله ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثمّ تصير بعد ذلك ملكاً عضوضاً»، و

---

١. س: + بأنّ.

٢. د: خلى.

٣. سيأتي ما يقال أو يمكن أن يقال على هذه الوجوه في التعليقات على الشرح- أي: مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار- في الجزء الثاني من الكتاب إن شاء الله[محقق].

٤. أ: فالموعود.

كانت خلافة الشيخين ثلاث عشر سنة و خلافة عثمان اثني عشر سنة و خلافة عليّ خمس سنين، و هذا دليل واضح على خلافة الأئمّة الأربعة رضوان الله عليهم أجمعين.

الخامس: أنّ الأمّة أجمعت[1] على إمامة أحد الأشخاص الثلاثة، و هم أبوبكر و عليّ و العباس، و بطل القول[2] بإمامة عليّ و العباس، فتعيّن القول بإمامته. أمّا الإجماع فمشهور مذكور في كتب السير و التواريخ، و أمّا بطلان القول بإمامتهما؛ فلأنّه لو كان الحقّ لأحدهما لنازع أبابكر و ناظره، و أظهر عليه حجّته و لم يرض بخلافته؛ فإنّ الرضا بالظلم ظلم.

قيل: الحقّ كان لعليّ إلّا أنّه أعرض عنه تقية[3]. قلنا: كيف و كان هو في غاية الشجاعة و الشهامة، و كانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علوّ شأنها زوجة له، و أكثر صناديد قريش و ساداتهم معه كالحسن و الحسين و العباس مع علوّ منصبه؛ فإنّه قال له: امدد يدك لأبايعك حتّى يقول الناس بايع عمّ رسول الله ابن عمّه، فلا يختلف عليك اثنان. و الزبير مع غاية شجاعته سلّ السيف و قال: لا أرضى بخلافه أبيبكر. و أبوسفيان رئيس مكّة و رأس بني أمية قال: أرضيتم يا بنيعبدمناف أن يلي عليكم تيم. و الأنصار نازعهم أبوبكر و منعهم الخلافة، و كان أبوبكر شيخاً ضعيفاً خاشعاً سليماً عديم المال قليل الأعوان.

احتجّت الشيعة على إمامة عليّ بوجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥)، فالمراد بالولي إمّا الناصر أو المتصرّف لا غير؛ تقليلاً للاشتراك و الأوّل باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكور، فتعيّن الثاني. فثبت أنّ المؤمن الموصوف يستحقّ التصرّف في أمور المسلمين، و المفسّرون ذكروا أنّ المراد منه علي بن أبيطالب؛ لأنّه كان يصلّي فسأله سائل فأعطاه خاتمه راكعاً، و المستحقّ المتصرّف هو الإمام، فثبت أنّه إمام.

---

١. أ، س: أجمعوا.

٢. د: – القول.

٣. د: + الفتنة.

و يقرب منه قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «من كنت مولاه فعلي مولاه».

الثاني: قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «أنت مني بمنزلة هارون من موسي»، و كان هارون خليفة؛ لقوله تعالى: ﴿وَ قالَ مُوسى لِأَخِيهِ هارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ (الأعراف: ١٤٢)، إلّا أنّه توفّي[١] قبله.

و الثالث: قوله صلى الله عليه و آله و سلم مشيراً إليه: «سلّموا على أمير المؤمنين، و أخذ بيده و قال: هذا خليفتي فيكم بعد موتي، فاسمعوا و أطيعوا له».

الرابع: أنّ الأمّة أجمعوا على إمامة أحد الأشخاص الثلاثة، و بطل القول بإمامه أبي‌بكر و العبّاس؛ لما ثبت أنّ الإمام يكون واجب العصمة و منصوصاً عليه، و هما لم يكونا واجبي العصمة و لا منصوصاً عليهما بالاتّفاق، فتعيّن القول بإمامة عليّ.

و الخامس: أنّه لا بدّ و أن يكون[٢] رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم نصّ على إمام معيّن تكميلاً لأمر الدين و إشفاقاً على الأمّة، و لم ينصّ لغير أبي‌بكر و علي بالإجماع، و لا لأبي‌بكر، و إلّا لكان توقيفه الأمر على البيعة معصية، فتعيّن تنصيصه لعليّ.

السادس: أنّ علياً كان أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم؛ لأنّه ثبت بالأخبار الصحيحة أنّ المراد من قوله تعالى حكاية: ﴿وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَكُمْ﴾ (آل عمران: ٦١) عليّ، و لا شكّ أنّه ليس نفس محمّد صلى الله عليه و آله و سلم بعينه، بل المراد به إمّا أنّه بمنزلته أو هو أقرب الناس إليه، و كلّ من كان كذلك فهو أفضل الناس[٣] بعده.

و لأنّه كان أعلم الصحابة؛ لأنّه كان أشدّهم[٤] ذكاء و فطنة، و أكثرهم تدبّراً و رويّة، و كان حرصه على التعلّم أكثر، و اهتمام الرسول صلى الله عليه و آله و سلم بإرشاده و تربيته أتمّ و أبلغ، و كان مقدّماً في فنون العلوم الدينية أصولها و فروعها؛ فإنّ أكثر فرق المتكلّمين ينسبون إليه و يسندون أصول قواعدهم إلى قوله، و الحكماء يعظّمونه غاية التعظيم، و الفقهاء

---

١. أ: مات.

٢. د: و أنّ.

٣. س: كان أفضل الخلق.

٤. أ: أشهرهم.

يأخذون برأيه، و قد قال ﷺ: «أقضاكم عليّ».

و أيضاً: فأحاديث كثيرة كحديث الطير و حديث خيبر وردت شاهدة على كونه أفضل، و الأفضل يجب أن يكون إماماً.

و الجواب عن الأوّل: أنّ عموم النصرة غير مسلّم، و أنّ حمل الجمع على الواحد متعذّر، بل المراد هو و أكفاؤه. و عن الثاني: أنّ معناه النسبة في الأخوّة و القرابة. و عن الثالث: أنّ هذه الأخبار غير متواترة و لا صحيحة عندنا، فلا تقوم بها حجّة علينا. و عن الرابع: أنّا لا نسلّم وجوب العصمة و وجوب التنصيص[1] و عدم النصّ في شأن أبي‌بكر. و عن الخامس: أنّ تفويض الأمر إلى المكلّفين لعلّه كان أصلح. و عن السادس: أنّه معارض بمثله.

و الدليل على أفضلية أبي‌بكر قوله تعالى: ﴿وَ سَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى * الَّذِي يُؤْتِي مالَهُ يَتَزَكَّى﴾ (الليل: ١٧- ١٨)؛ فإنّ المراد به إمّا أبوبكر أو عليّ وفاقاً، و الثاني مدفوع؛ لقوله: ﴿وَ ما لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزى * إِلاَّ ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلى﴾ (الليل: ١٩- ٢٠)؛ لأنّ علياً رضي الله عنه نشأ في تربيته و إنفاقه، و ذلك نعمة تجزى[2]، و كلّ من كان أتقى كان أكرم عندالله و أفضل؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣).

و قوله ﷺ: «ما طلعت الشمس و لا غربت على أحد بعد النبيين و المرسلين أفضل من أبي‌بكر».

و قوله ﷺ لأبي‌بكر و عمر: «هما سيدا كهول أهل الجنّة ما خلا النبيين و المرسلين».

---

[1] . د: النصّ.

[2] . أ: - لأنّ علياً رضي الله عنه نشأ في تربيته و إنفاقه، و ذلك نعمة تجزى.

[المبحث الخامس: في فضل الصحابة]

الخامس: في فضل الصحابة رضي الله عنهم. يجب تعظيمهم و الكفّ عن مطاعنهم؛ فإنّ الله تعالى أثنى عليهم في مواضع كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ﴾ (التوبة: ١٠٠)، و قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ (التحريم: ٨)، و قوله تعالى: ﴿وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح: ٢٩). و قال ﷺ: «لو أنفق أحدكم ملئ الأرض ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم و لا نصيفه»، و قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، و قال ﷺ: «الله الله في أصحابي لا تتّخذوهم بعدي غرضاً، من أحبّهم فبحبّي أحبّهم و من أبغضهم فببغضي أبغضهم، و من آذاهم فقد آذاني، و من آذاني فقد آذى الله، و من آذى الله فيوشك أن يؤخذ».

و ما نقل من المطاعن فله محامل و تأويلات، و مع ذلك فلا تعادل ما ورد في مناقبهم و حكي عن آثارهم.

نفعنا الله بمحبّتهم أجمعين، و جعلنا الله لهداهم متّبعين، و عصمنا عن زيغ الضالّين، و بعثنا يوم الدين في عداد الهادين، بفضله العظيم و فيضه العميم، إنّه سميع قريب[1] مجيب.

---

١. أ: - قريب.

مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار

لمؤلّفه

أبي الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) بن أحمد بن محمد
الأصفهاني (٦٧٤-٧٤٩ ق)

وبهشامه

حاشية السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (م ٨١٦ ق)

الجزء الأوّل

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

[خطبة الكتاب]

الحمد لله الذي توحّد بوجوب الوجود و دوام البقاء، تفرّد بامتناع العدم و استحالة الفناء، دلّ على وجوده خلق الأرض و السماوات العلى، شهد بوحدانيته انتفاء الفساد عن الأرض و السماء، تنزّه عن مشابهة الأمثال و الأكفاء، تقدّس عن الحدوث و الانقسام و التأليف و الأجزاء، أحاط علمه بدبيب النملة السوداء على الصخرة الصمّاء في دياجير الظلماء، أبدع المواد بقدرة قديمة ممتنعة عن الانتهاء، له الإعادة و منه الإبداء، دبّر الكائنات بقَدَرِه الذي هو تالي سابق القضاء، قصرت عن إدراك ذاته أفكار العقلاء، تحيّرت في بيداء ألوهيته أنظار العلماء.

و الصلاة و السلام على خير البرية محمّد الذي بعثه إلى كافّة البرايا، و اصطفاه لقمع الضلالة و رفع الهدى، و وعد له مقام الشفاعة يوم العرض و الجزاء. و على آله البررة الأصفياء و أصحابه الكرام الأتقياء.

أما بعد: فإنّ أرباب العقل متطابقون، و أصحاب النقل متوافقون، على أنّ أكرم ما يمتدّ إليه أعناق الهمم، و أعظم ما يتنافس فيه كرام الأمم، العلم الذي هو حياة القلب، الذي هو رئيس الأعضاء، و نتيجة[2] العقل الذي هو أعزّ الأشياء. و لذلك[3] مدح الله تعالى العلم و أهله في مواضع كثيرة من القرآن الكريم. قال الله تعالى: ﴿وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجاتٍ﴾ (المجادلة: ١١)، و قال: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: ٩)، و قال: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ وَ الْمَلائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ﴾ (آل عمران: ١٨).

---

١. أ: + ربّ أعنّي على الإتمام و يسّر لي على الاختتام.

٢. أ: صحّة.

٣. أ: لهذا.

و أجلّ العلوم و أرفعها، و أكمل[١] المعارف و أنفعها، هو العلوم الشرعية و المعالم الدينية؛ إذ بها انتظام صلاح العباد، و اغتنام الفلاح في المعاد، ثمرات العقول من أنواعها تجتنى، و نفائس العقائل من أصنافها تقتنى، من تحلّى بها فقد فاز بالقدح المعلّى، و من تخلّى عنها يحشر يوم القيامة أعمى.

لا سيّما علم أصول الدين الذي هو أعظمها موضوعاً، و أكرمها أصولاً و فروعاً، و أقواها أركاناً، و أوضحها برهاناً، مبنى قواعد الشرع و أساسها، و رئيس معالم الدين و رأسها، هو الكاشف عن أستار الألوهية، المطّلع على أسرار الربوبية، الفاروق[٢] بين المصطفين الأخيار و المفترين الأشرار، المميّز بين المطيعين من أهل المغفرة و الرضوان، و العاصين من أهل الضلالة و الطغيان.

و قد صنّف فيه علماء الأزمان و فضلاء الأعصار و الآوان مطوّلات شريفة و مختصرات لطيفة، و بالغوا في تحرير المقاصد و تقرير القواعد، و تجريد الفرائد و تقييد الفوائد، جزاهم الله عنّا خير الجزاء.

غير أنّ كتاب «طوالع الأنوار» من مصنّفات الإمام المحقّق العلامة، قاضي القضاة و حاكم الحكّام، قدوة المحقّقين، أسوة المدقّقين، أفضل المتأخّرين، ناصر الملة و الدين، إمام الإسلام و المسلمين، عبدالله البيضاوي قدّس الله روحه و نوّر ضريحه، اختصّ من بينها باشتماله على عقائل[٣] المعقول و نخب المنقول، قد نقّح أصوله و خرّج فصوله، و لخّص قوانينه و حقّق براهينه، و حلّ مشكله و أبان معضله، و هو- كما قال- مع وجازة لفظه و سهولة حفظه يحتوي على معان كثيرة الشعوب، متدانية الجنوب، مسوّمة المبادي و المطالع، مقوّمة العوالي و المقاطع.

فأشار إليّ من لا يسعني مخالفته و لا يمكنني إلّا موافقته، أن أشرح له شرحاً يحرّر مقاصده و يقرّر قواعده، و يجرّد فرائده و يقيّد فوائده، و يفصّل مجمله و يكمّل مفصّله، و يفتح مشكله و يوضح معضله.

---

١. أ: أجمل.

٢. ب: الفارق.

٣. أ: باشتمال عقائل.

فبادرت إلى مقتضى إشارته، و فتحت مغلق عبارته، و سعيت في تبيين معانيه و تعيين مبانيه، و سمّيته «مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار»، و وسمته باسم من هو متخلّ عن قبائح الرذائل، متحلّ بمحاسن الشمائل، منبع الجود و الإحسان، المؤيد بتأييد الرحمن، و هو المقرّ[١] الأشرف العالي المولوي الأميري الكبيري الأجلي المخدومي المجاهدي المرابطي المثاغري المؤيدي المنصوري العضدي الذخري الأتابكي الاسفهسلاري السيفي[٢] قوصون الساقي الملكي الناصري، شيّد الله عضده بمن جاهد في الله و اجتهد، فأقام العدل و الإحسان، و نصر أهل الدين و الإيمان، مولانا السلطان الأعظم مالك رقاب ملوك الأمم، ملك ملوك العرب و العجم، السيّد العادل المجاهد المرابط المثاغر، المظفّر على الأعداء، المنصور من السماء، ناصر الدنيا و الدين، سلطان الإسلام و المسلمين، محيي العدل في العالمين، منصف المظلومين من الظالمين، إمام المتّقين، جامع كلم المؤمنين، أبي المعالي محمد بن مولانا السلطان الأعظم، الملك المنصور، سيف الدين أبوالفتح[٣] قلاوون، مدّ الله سلطانه على الأمّة ظلّاً، و أوسعهم من نصله و فضله صوناً و بذلاً، و مهّد لمقامه الشريف بين منازل الكواكب محلّاً بالسعود[٤] محلّى، و قسّم البأس و البذل لأعدائه و أوليائه من الليل إذا يغشى و النهار إذا تجلّى؛ شكراً لبعض أياديه و إكرامه، و شيءٍ من إحسانه و إنعامه، و المرجوّ من محاسن[٥] شيمه أن يتلّقاه بالقبول، بفضله و كرمه[٦].

---

١ . ب: المعزّ.

٢ . أ: - الأتابكي الاسفهسلاري السيفي.

٣ . أ: أبي الفتح.

٤ . ب: بالمسعود.

٥ . ب: بمحاسن.

٦ . أ: - و أوسعهم من نصله و فضله صوناً و بذلاً، و مهّد لمقامه الشريف بين منازل الكواكب محلّاً بالسعود محلّى، و قسّم البأس و البذل لأعدائه و أوليائه من الليل إذا يغشى و النهار إذا تجلّى شكراً لبعض أياديه و إكرامه، و شيءٍ من إحسانه و إنعامه، و المرجوّ من محاسن شيمه أن يتلّقاه بالقبول، بفضله و كرمه.

قال:

الحمد لمن وجب وجوده و بقاؤه، و امتنع عدمه و فناؤه، دلّ على وجوده أرضه و سماؤه، و شهد بوحدانيته رصف العالم و بناؤه، العليم الذي يحيط علمه بما لا يتناهى عدّه و إحصاؤه، القدير الذي لا تنتهي قدرته عند المراد، له إعادته و إبداؤه، يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض بتالي قَدَره سنن السابق قضاؤه، جلّت قدرته و تباركت أسماؤه، و عظمت نعمته و عمّت آلاؤه، تاهت في بيداء ألوهيته أنظار العقل و آراؤه، و ارتجّت دون إدراكه طرق الفكر و أنحاؤه.

أحمده و لا يحصى ثناؤه، و أشكره و الشكر أيضاً عطاؤه. و أصلّي على رسوله الذي رفع الهدى جدّه و عناؤه، و قمع الضلالة بأسه و غناؤه، صلّى الله عليه و على آله ما أضاء البدر المنير ضياؤه.

أقول:

ضمّن هذه الخطبة معظم مطالب أصول الدين، من إثبات الصانع و صفاته و نعوت جماله[1]، من وجوب الوجود و البقاء و امتناع العدم و الفناء، و الوحدانية و العلم و القدرة، و التدبير و القضاء و القدر، و الإعادة و الإبداء و النبوّة؛ براعةً للاستهلال.

و الحمد هو الثناء و النداء على الجميل من نعمة و غيرها، يقال: حمدت الرجل على إنعامه، و حمدته على حسبه[2] و شجاعته. و الحقّ سبحانه و تعالى هو الموصوف بصفات الجمال، مولى النِعَم على الكمال، فهو المستحقّ للحمد و الإجلال.

و اتّصافه تعالى بوجوب الوجود هو الأصل الذي يشهد على أنّه متّصف بالصفات الإلهية، فخصّ الحمد بالذات الذي اتّصف بوجوب الوجود، و وجوب الوجود يلزمه وجوب البقاء و امتناع العدم و الفناء، و اعتبر الثالث بالنسبة إلى الأوّل، و الآخر[3] بالنسبة إلى الثاني، فأردف الأوّل بالثاني، ثمّ أردفهما بالثالث و الرابع.

---

١. ب: جلاله.

٢. ج: حسنه.

٣. ب: الأخير.

ثمّ أشار إلى ما يدلّ على وجوده تعالى على طريقة[1] المتكلمين، من الاستدلال على وجوده بمصنوعاته. و أظهرُ المصنوعات الدالّة على وجوده الأرض و السماء، قال الله تعالى: ﴿وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (لقمان: ٢٥)، و قال تعالى: ﴿أَ فِي اللَّهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ﴾ (إبراهيم: ١٠).

ثمّ استشهد[2] على وحدانيته برصف[3] العالم و بناؤه، المستلزم لنفي الكثرة المستلزمة لفساد السماوات و الأرض، قال الله تعالى: ﴿لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾ (الأنبياء: ٢٢). و الرصف بالسكون المصدر، يقال: رصفت الحجارة في البناء أرصفها رصفاً، إذا ضممت بعضها إلى بعض.

ثمّ بيّن أنّه عليم بالعلم لا عليم بالذات، و أنّ علمه واحد محيط بالمعلومات التي لا يتناهى عدّها و إحصاؤها؛ فإنّ علمه واحد يتعلّق بكلّ شيء من الكلّيات و الجزئيات، المحسوسات و المعقولات، قال الله تعالى: ﴿وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد: ٣)، و قال الله تعالى: ﴿وَ ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُها وَ لا حَبَّةٍ فِي ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلاَّ فِي كِتابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩)، و قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَخْفى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَ لا فِي السَّماءِ﴾ (آل عمران: ٥)، و قال تعالى: ﴿وَ إِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَ أَخْفى﴾ (طه: ٧).

ثمّ ذكر أنّه قدير بقدرة واجبة بذاته تعالى، دائمة بدوامه، متعلقة بكلّ الممكنات، و تخصيص بعض الممكنات بالحدوث في بعض الأوقات بحسب تعلق الإرادة به[4]، فلا ينتهي قدرته عند المراد، فله إعادة المراد كما له إبداؤه، قال الله تعالى: ﴿كَما بَدَأْنا أَوَّلَ

---

١. ب: طريق.

٢. د: استشهد.

٣. ج، د: برصف.

٤. قوله: بحسب تعلّق الإرادة به. أقول: لا باعتبار أنّ القدرة علّة تامّة لتخصيص ذلك البعض؛ لأنّه لو كان كذلك يلزم انتهاء القدرة في ذلك البعض، بل السبب في تخصّصه القدرة بحسب تعلّق الإرادة، فلا يلزم حينئذ انتهاء القدرة عند حصول المراد (الجرجاني).

خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ (الأنبياء: ١٠٤).

ثمّ بيّن أنّه تعالى يدبّر أمر المخلوقات من السماء إلى الأرض بقَدَره الذي هو تالي سنن قضائه السابق، قال الله تعالى: ﴿إِنّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩)، و قال تعالى: ﴿وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١).

فالقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين و اللوح المحفوظ؛ مجتمعةً و مجملةً على سبيل الإبداع، و القدر عبارة عن وجودها منزّلة في الأعيان بعد حصول شرائطها؛ مفصّلة واحداً بعد واحد.

و السنن: الطريقة[١]، يقال: استقام فلان على سنن واحد.

جلّت قدرته التي هي على كلّ شيء و لا تنتهي عند المراد.

تباركت[٢] أسماؤه، أي تعالى و تعاظم أسماؤه عن صفات المخلوقين، قال الله تعالى: ﴿تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ﴾ (الرحمن: ٧٨).

عظمت نعمته التي أسبغ علينا ظاهرة و باطنة، و عمّت آلاؤه التي هي شاملة لكلّ المخلوقات، قال الله تعالى: ﴿وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً﴾ (لقمان: ٢٠)، و قال الله تعالى: ﴿وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لا تُحْصُوها﴾ (إبراهيم: ٣٤).

تاهت- أي تحيّرت- في بيداء ألوهيته أنظار العقل[٣]، أي ملاحظاته[٤] بالبصيرة و آراؤه[٥]؛ فإنّ ملاحظة العقل بالبصيرة لِما لا يدرك بالضرورة إنّما هو بالحدّ و الرسم، و الباري عزّ شأنه لا يشارك شيئاً من الأشياء في معنى جنسي و لا نوعي، فلا ينفصل عن

---

١. أ، ب: الطريق.

٢. ب: + و تباركت.

٣. ب: العقلاء.

٤. أ، ب، د: ملاحظته.

٥. أ: - و آراؤه.

غيره بمعنى فصلي أو عرضي، بل هو منفصل بذاته[1]، فذاته ليس له حدّ؛ إذ ليس له جنس و لا فصل.

و لأنّه منفصل بذاته عمّا عداه، فليس له لازم بيّن يوصل تصوّره العقل إلى حقيقته، فلا رسم له يوصله[2] إلى ملاحظته، و لذلك تاهت أنظار العقل، أي ملاحظاته[3] التي يستفاد بها تصوّر الشيء، و آراؤه التي يستفاد بها التصديق به؛ لأنّ التصديق النظري[4] إنّما يستفاد من الاستدلال بالمؤثّر على الأثر، أو بالأثر على المؤثّر[5]. و الأوّل محال في حقه؛ فإنّه هو السبب الأوّل الموجد لجميع المخلوقات الذي يستشهد به لا عليه، و الثاني ربما لا يفيد اليقين، فيتحيّر العقل. قال الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣).

و ارتجّت، أي انغلقت. طرق الفكر و أنحاؤه، أي جهاته.

و[6] اعلم: أنّ الفكر- كما سيأتي- هو حركة النفس في المعقولات؛ مبتدئة من المطلوب منتهية إليه، تشبه الحركة الأينية المستدعية لمسافة تقع الحركة فيها- و تسمّى تلك المسافة الطريق- و لما تبتدئ منه الحركة و لما تنتهي إليه الحركة، و تسمّى كلّ منهما جهة. فشبّه[7] تلك المعقولات بالطرق التي وقعت فيها الحركة الأينية، و المطلوب الذي ابتدأت الحركة منه و انتهت إليه بالجهة، فسمّاهما باسميهما[8].

---

١. قوله: بل هو منفصل بذاته. أقول: أي ليس داخلاً تحت بعضه نوع حتّى يكون امتيازه بأمر عرضي؛ فإنّ امتياز الأشخاص بالعوارض (الجرجاني).

٢. أ: - يوصله. ب: يوصل.

٣. أ، ب، د: ملاحظته.

٤. أ: - النظري.

٥. ب: أو بالعكس.

٦. أ، ج: - و.

٧. ج: فشبّهت.

٨. ب: باسمهما.

و لمّا بيّن أنّ الحمد لمن هو متّصف بالصفات الجميلة منعم على غيره، و أنّ الله تعالى هو المتّصف بالصفات الجميلة مولى النعم، أخذ في حمده فقال: أحمده و لا يحصى ثناؤه؛ اقتداءً بسيد المرسلين صلوات الله عليه؛ حيث قال عليه الصلاة و السلام: «لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»[١].

و قال: و[٢] أشكره و الشكر أيضاً عطاؤه؛ لأنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، و الشكر أيضاً من أفعال العباد؛ فإنّه ثناء باللسان و عمل بالأركان و اعتقاد بالجنان، و بالجملة:[٣] صرف النفس و الأعضاء و القوى الظاهرة و الباطنة إلى ما خلقت له، فيكون الشكر عطاءه تعالى[٤].

و لمّا كان كلّ سعادة دينية أو دنيوية- عاجلة أو آجلة- واصلة إلينا بوسيلة الرسول ﷺ، قال الله تعالى: ﴿وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، و قد أمرنا الله تعالى بأن نصلّي عليه؛ حيث[٥] قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ (الأحزاب: ٥٦)، أخذ في الصلاة عليه، فقال: و أصلّي على رسوله الذي رفع الهدى؛ بأن بلّغه مشارق الأرض و مغاربها.

و العناء- بالفتح-: التعب، مصدر عنِي- بالكسر- يعنَي- بالفتح-. و قمع الضلالة[٦]، أي قهر. بأسه، أي شدّته. و غناؤه- بالفتح-: النفع. و الضياء: الضوء، يقال: ضائت النار

---

١. انظر: بحار الأنوار ٦٨: ٢٣؛ عوالي اللئالي ٤: ١١٣- ١١٤، ح ١٧٦ مع اختلاف يسير. و أخرجه أبو داود ١٤٢٧، و الترمذي ٣٥٦٦، و النسائي ٣: ٢٤٨، ٢٤٩، و ابن ماجة ١١٧٩، و أحمد ١: ٩٦ و ١١٨ و ١٥٠ كلّهم من حديث علي بن أبي طالب أنّ رسول اللّه كان يقول في آخر وتره: «اللّهمّ إني أعوذ برضاك من سخطك و بمعافاتك من عقوبتك، و أعوذ بك منك، لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك». و أخرجه مسلم في صحيحه برقم ٤٨٦ من حديث عائشة قالت: «فقدت رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم ليلة في الفراش فالتمسته، فوقعت يدي على بطن قدميه و هو في المسجد و هما منصوبتان و هو يقول: «اللّهمّ أعوذ برضاك من سخطك و بمعافاتك من عقوبتك، و أعوذ بك منك، لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك».

٢. ج: - و.

٣. ب: + هو.

٤. ب: + أيضاً.

٥. أ، ب، د: - حيث.

٦. أ: - الضلالة.

ضوءاً و ضياءً، و أضائت: مثله. و قد يجيء متعدّياً، يقال: أضاءته النار. و أضاء- هاهنا- متعدّ، فاعله: ضياؤه، و الضمير الذي أضيف إليه الضياء راجع إلى الرسول عليه الصلاة و السلام، و البدر المنير مفعوله. و يجوز أيضاً أن يكون لازماً، و يكون حينئذ البدر المنير فاعلاً لـ أضاء، و ضياؤه بدلاً منه[١].

قال:

و بعد؛ فإنّ أعظم العلوم موضوعاً، و أقومها أصولاً و فروعاً، و أقواها حجّة و دليلاً، و أجلاها محجّة و سبيلاً، هو العلم الكافل بإبراز أسرار اللاهوت عن أستار الجبروت، المطّلع على مشاهدات الملك و مغيبات الملكوت، الفاروق بين المنتخبين للرسالة و الهدى، و المنطبعين على الضلالة و الردى، الكاشف عن أحوال السعداء و الأشقياء في دار البقاء يوم العدل و القضاء، مبنى قواعد الشرع و أساسها، و رئيس معالم الدين و رأسها[٢].

أقول:

أراد أن يشير[٣] إلى أنّ أشرف العلوم هو علم أصول الدين، ليكون باعثاً للمحصّلين[٤] على طلبه. و لمّا كان عظم العلم و شرفه بعظم الموضوع و شرفه، و باستقامة أصوله- أي قواعده الكلية- ككونه تعالى فاعلاً مختاراً، و فروعه- أي المسائل التي تتفرّع على القواعد الكلية- كبعثة الرسل و حشر الأجساد، و بقوّة حجّته و دليله، و وضوح محجّته و سبيله، كان كلّ علم موضوعه أعظم و أشرف، و أصوله و فروعه أقوم، و حجّته و دليله أقوى، و محجّته و سبيله أوضح، كان ذلك العلم[٥] أعظم و أشرف.

---

١. أ، ب، ج: - و يجوز أيضاً أن يكون لازماً، و يكون حينئذ البدر المنير فاعلاً لـ أضاء، و ضياؤه بدلاً منه.

٢. س: - و رأسها.

٣. قوله: أراد أن يشير إلى أشرف العلوم. أقول: أشار أوّلاً إلى أمّهات مباحث هذا الفن إجمالاً، و ثانياً إلى شرفه بحسب أجزائه، و ثالثاً إلى تعريفه المشتمل على الإشارة إلى أبواب المقاصد، و رابعاً إلى مرتبته، ثمّ انتقل إلى وصف الكتاب ترغيباً له (الجرجاني).

٤. أ: للمحصّل.

٥. قوله: كان ذلك العلم. أقول: كأنّه تكرار لما تقدّم بسبب طول الكلام (الجرجاني).

و أعظم العلوم موضوعاً، و أقومها أصولاً و فروعاً، و أقواها حجّة و دليلاً، و أوضحها محجّة و سبيلاً، هو العلم المسمّى بالكلام؛ فإنّه هو الكافل بإظهار صفات ذاته تعالى عن صفات الأفعال.

و الإبراز: الإظهار. و أسرار اللاهوت: صفات الذات، و اللاهوت هو: الذات. و أستار الجبروت صفات الأفعال[١]؛ فإنّ صفات الذات وراء حجاب صفات الأفعال؛ فإنّا ندرك أوّلاً صفات الأفعال، و نستدلّ بها على وجودها، ثمّ ندرك صفات الذات[٢].

قوله: المطّلع، وصف ثان للعلم على مشاهدات المُلك، أي المحسوسات. و مغيبات الملكوت، أي المعقولات المغيبة عن الحواس؛ فإنّ من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحسّ، و يسمّى بالشهادة و الملك و الخلق، و منها ما لا يدرك بالحسّ بل بالعقل، و يسمّى بالغيب و الملكوت و الأمر. و إليهما أشار[٣] بقوله تعالى: ﴿عالِمَ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ﴾ (الزمر: ٤٦)، و بقوله تعالى: ﴿ألا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤)، و بقوله تعالى: ﴿تبارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ (الملك: ١)، و بقوله تعالى: ﴿فَسُبْحانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (يس: ٨٣).

قوله: الفاروق، صفة ثالثة للعلم، أي فارق بين المصطفين للرسالة و الهدى و المنطبعين على الضلالة و الردى، أي المجبولين عليهما. و الردى: الهلاك، مصدر ردِي- بالكسر- يردَى- بالفتح- ردى[٤].

قوله: الكاشف، وصف رابع للعلم، أي الكاشف عن أحوال أهل السعادة و الشقاوة في الآخرة التي هي دار البقاء، يوم العدل و القضاء.

---

١. قوله: و أستار الجبروت صفات الأفعال. أقول: صفات الأفعال وسائل إلى معرفة صفات الذات، فجعلها أستاره (ب: أستاراً) لا يناسبها إلّا من حيث التوسّط، و لا يبعد أن يقال: شبّه الجبروت بالأستار في المنع عن الإدراك (الجرجاني).

٢. أ، ب، ج: - فإنّا ندرك أوّلاً صفات الأفعال، و نستدلّ بها على وجودها، ثمّ ندرك صفات الذات.

٣. د: الإشارة.

٤. ب: - ردى.

قوله: مبنى قواعد الشرع، صفة خامسة مرتّبة على ما سبقه[١]؛ فإنّ قواعد الشرع و معالم الدين أصلها الكتاب و السنة، و الاستدلال بهما يتوقّف على إثبات أنّ الله تعالى متكلّم مرسل للرسل موحٍ إليهم، و هذه الأمور إنّما تعلم من الكلام، فيكون مبنى قواعد الشرع و أساسها، و رئيس معالم الدين و رأسها؛ فإنّ معالم الدين محتاجة إلى علم الكلام و علم الكلام غير محتاج إليها.

و إنّما كان العلم الموصوف بهذه الصفات أعظم العلوم موضوعاً و أقومها أصولاً و فروعاً و أقواها حجّة و دليلاً و أجلاها محجّة و سبيلاً؛ لأنّ موضوعه ذات الله تعالى و ذوات المخلوقات؛ لأنّه يبحث فيه عن صفات الله تعالى و أحوال المخلوقات، من حيث إنّها توصل إلى اليقين فيما يجب الإيمان به.

لا يقال: لا يجوز أن تكون ذات الله موضوعاً لعلم الكلام؛ لأنّ موضوع كلّ علم ما هو مسلّم في ذلك العلم بيّن بنفسه أو مبيّن في علم آخر، و ذات الله تعالى غير بيّن بنفسه؛ لأنّه نظري، و غير مبيّن في علم آخر؛ لأنّ سائر العلوم الشرعية يستعان فيها بالكلام، لا سيّما إثبات الصانع تعالى.

لا لما قيل: إنّ ذاته مبيّن في الحكمة و مسلّم في الكلام؛ فإنّه غير مستقيم؛ لأنّ موضوع أعلى العلوم الدينية كيف يجوز أن يكون مبيّناً في علم آخر غريب عن العلوم الشرعية[٢]، بل لأنّ المبيّن بالدليل وجود الذات و هو زائد على الذات، أي الوجود المطلق[٣]، فيكون من أحوال الذات، و البحث عن أحوال موضوع العلم في العلم لا[٤] ينافي كون الذات موضوعاً.

---

١ . ب: سبق.

٢ . أ: علوم الشريعة.

٣ . قوله: أي الوجود المطلق. أقول: لا يصحّ جعل الوجود المطلق من أحوال موضوع هذا العلم؛ إلّا إذا أخذ على وجه يكون عرضاً ذاتياً له (الجرجاني).

٤ . أ: فلا.

فإن قيل: إثبات وجود الموضوع لا يكون في هذا العلم، بل في علم آخر إن كان غير بيّن الوجود، و الوجود بالنسبة إلى الذات غير بيّن، و لهذا يحتاج إلى البرهان.

أجيب: بأنّه إذا كان البحث عن الأحوال التي هي غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلّماً و مبيّناً في علم آخر، و أمّا إذا كان البحث عن الوجود فلا يكون مبيّناً في علم آخر، بل في ذلك العلم؛ فإنّه حينئذ يكون من مسائل العلم. على أنّ قولهم: إنّ وجود الموضوع إنّما يبيّن في علم آخر، ليس على إطلاقه، بل المراد منه أنّ الموضوع الذي هو أخصّ من موضوع علم آخر إنّما يبيّن وجوده في العلم الآخر إذا كان غير بيّن.

فظهر أنّ أعظم العلوم موضوعاً هو علم[١] الكلام. و أمّا[٢] أنّ علم الكلام أقوم العلوم أصولاً و فروعاً: أمّا بالنسبة إلى العلوم الشرعية؛ فلأنّه يقيني و سائرها ظني، و أمّا بالنسبة إلى الإلهي على طريقة الحكيم؛ فلأنّه مستند إلى الوحي المفيد حق اليقين، و التأييد الإلهي المستلزم لكمال العرفان المنزّه عن شائبة الوهم، بخلاف الإلهي على طريقة الحكيم؛ فإنّه مبنيّ على العقل الذي يعارضه الوهم. و إذا كان[٣] الأصول كذلك فالفروع المستنبطة كذلك.

و أمّا أنّه أقواها حجّة و دليلاً؛ فلأنّ حجّته برهان قاطع. و أجلاها محجّة و سبيلاً؛ فلأنّه سبيل الأنبياء الذي هو الصراط المستقيم، صِراطِ اللّهِ الَّذِي لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ[٤].

قال:

هذا و إنّ كتابنا يشتمل على عقائل المعقول و نخب المنقول في تنقيح أصوله و تخريج فصوله، و تلخيص قوانينه و تحقيق براهينه، و حلّ مشكلاته و إبانة[٥]

---

١. ب، ج، د: - علم.

٢. أ: - أمّا.

٣. أ، ج: كانت.

٤. اقتباس من سورة الشورى: ٥٣.

٥. س: - إبانة.

معضلاته، و هو مع وجازة لفظه و سهولة حفظه يحتوي على معان كثيرة الشعوب، متدانية الجنوب[1]، مسوّمة المبادي و المطالع، مقوّمة العوالي و المقاطع، و سمّيته «طوالع الأنوار من مطالع الأنظار»، و الله سبحانه أسأله أن يعصمني من الأباطيل، و يهديني سواء السبيل[2]، و يغفر لي خطيئتي يوم الدين، و يبوّئني في أعلى علّيين، مع النبيين و الصدّيقين و الشهداء و الصالحين.

أقول:

أي مضى هذا، أو: خذ[3] هذا. و العقائل: جمع عقيلة، و هي الكريمة من كلّ شيء، أي يشتمل على نفائس المسائل العقلية و خيار المباحث النقلية، يقال: جائني نخب أصحابه، أي خيارهم.

في تنقيح أصوله و تخريج فصوله؛ فإنّ الأصول المقررّة فيه منقّحة و الفصول المحرّرة فيه مخرّجة. و التنقيح: التهذيب. و المعنى: أنّ أصوله مهذّبة منقّحة عن الزوائد، و فصوله محرّرة مخرّجة على القواعد، و قوانينه ملخّصة، أي مبيّنة مشروحة.

و التلخيص: التبيين و الشرح. و المشكل: الملتبس، يقال: أشكل الأمر، أي التبس، و يقال: أعضل الأمر، أي اشتدّ و استغلق، و أمر معضِل: لا يهتدى لوجهه.

و الإبانة: الإيضاح، يقال: أبنته إبانة، أي أوضحته إيضاحاً[4].

و الشعوب: جمع شَعب[5]- بفتح الشين- و هو ما تشعّب، أي تفرّق من قبائل العرب.

و الجنوب: جمع الجنب. متدانية الجنوب، أي متقاربتها.

و المسوّمة: المُعلَمة، قوله تعالى: ﴿مسوّمين﴾ (آل عمران: ١٢٥)، أي معلمين. و قوله تعالى: ﴿حجارة من طين مسوّمة﴾ (الذاريات: ٣٣- ٣٤)، أي عليها أمثال الخواتيم[6].

---

١. أ: الجيوب.

٢. س: الطريق.

٣. د: أخذ.

٤. أ، د: - إيضاحاً.

٥. ج: الشّعب.

٦. ب: الخواتم.

مقوّمة، أي مستقيمة، يقال: قوّمت الشيء فهو قويم، أي مستقيم.

و أراد بالمطالع و المبادي مباحث النظر و مباديه و الممكنات، و أراد بالعوالي و المقاطع مباحث الإلهيات و النبوة و الإمامة، و هو ظاهر.

قال:

و بعد؛ فمقصود الكتاب مرتّب على مقدّمة و ثلاثة كتب.

أقول:

لمّا كان المقصود الأعظم من تأليف هذا الكتاب إثبات الصانع و صفاته و النبوة و ما يتعلّق بها، بالبراهين العقلية المتألّفة من مقدّمات مأخوذة من الممكنات[1] بالنظر فيها، رتّب المصنّف الكتاب على مقدمة و ثلاثة كتب. المقدمة في مباحث تتعلّق بالنظر، الكتاب الأوّل في الممكنات، الكتاب الثاني في الإلهيات، الكتاب الثالث في النبوّة و ما يتعلّق بها.

---

١. أ: المحكمات.

المقدّمة: في مباحث تتعلق بالنظر

الفصل الأوّل: في المبادي

الفصل الثاني: في الأقوال الشارحة

الفصل الثالث: في الحجج

الفصل الرابع: في أحكام النظر

[المقدّمة: في مباحث تتعلق بالنظر]

قال:

أمّا المقدمة ففي مباحث تتعلّق بالنظر، و فيها فصول.

أقول:

المراد بالمقدمة ما يتوقّف عليها المباحث الآتية[1]. و مباحث الكتب الثلاثة تتوقّف على مباحث تتعلّق بالنظر، فلهذا جعل المصنّف مباحث النظر مقدّمة للكتب الثلاثة.

و لمّا كان النظر ترتيب أمور معلومة متصورة أو مصدّق بها، على وجه يؤدّي إلى استعلام ما ليس بمعلوم، صار مباحث التصوّر و التصديق مبادئ للنظر. و تلك الأمور المرتّبة إن كانت موصلة إلى تصوّر سمّيت معرّفاً و قولاً شارحاً، و إن كانت موصلة إلى تصديق سمّيت حجّة و دليلاً.

و لمّا كان[2] للنظر باعتبار شموله لهما أحكام، ذكر في المقدمة أربعة فصول؛ الأوّل: في المبادي، الثاني: في الأقوال الشارحة، الثالث: في الحجج، الرابع: في أحكام النظر.

---

١ . قوله: المباحث الآتية. أقول: فإنّ العلم بتلك المباحث يتوقّف على معرفة صحّة الأنظار المفيدة لها و فساد الأنظار الدالّة على نقائضها، فلا جرم كانت للمقصود مقدّمة (ب: - فلا جرم كانت للمقصود مقدّمة) (الجرجاني).

٢ . أ، ب، د: - لمّا كان.

[الفصل الأوّل: في المبادي]

قال:

الفصل[1] الأوّل: في المبادي. اعلم أنّ تعقّل الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات يسمّى تصوّراً، و مع الحكم بأحدهما يسمّى[2] تصديقاً.

و كلاهما ينقسمان إلى بديهي لا يتوقّف حصوله على نظر و فكر، كتصوّر الوجود و العدم، و الحكم بأنّ النفي و الإثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان، و كسبي يحتاج إليه، كتصوّر الملك و الجن، و العلم بحدوث العالم و قدم الصانع.

إذ لو كانت التصوّرات و التصديقات بأسرها ضرورية أو مكتسبة لما فقدنا شيئاً أو لما تحصّلنا على شيء؛ لأنّ النظري إنّما يكتسب من معارف أخرى[3] سابقة، فلو كانت بأسرها مكتسبة لزم استناد كلّ منهما إلى غيره، إمّا[4] في موضوعات متناهية أو غير متناهية، فيلزم الدور أو التسلسل المحالان.

أقول:

اعلم أنّ تعقّل الشيء إدراكه مجرّداً عن الغواشي الغريبة و اللواحق المادية[5] التي لا تلزم ماهية عن ماهية[6]، فهو نوع من الإدراك؛ فإنّ[7] الإدراك تمثّل حقيقة الشيء عند المدرك، يشاهدها ما به يدرك، و هو على أربع مراتب: إحساس، و تخيّل، و توهّم، و تعقّل.

---

١. أ: - الفصل.

٢. أ: - بأحدهما يسمّى.

٣. أ: أخر.

٤. ج: - إمّا.

٥. قوله: و اللواحق المادية. أقول: تفسير للغواشي الغريبة، و إنّما قال: و (ب: - و) اللواحق المادية تنبيهاً على أنّ العوارض المادية المقتضية للانقسام و التجزّي هي المانعة من التعقّل، الذي هو الارتسام في النفس الناطقة المجرّدة (الجرجاني).

٦. أ، ب، د: ماهيته عن ماهيته.

٧. ب: لأنّ.

فالإحساس إدراك الشيء مكتنفاً بالعوارض الغريبة و اللواحق المادية، مع حضور المادّة و نسبة خاصة بينها و بين المدرك.

و التخيّل إدراكه مكتنفاً بالعوارض الغريبة و اللواحق المادية، و لكن لا يشترط حضور المادّة و نسبتها الخاصة.

و التوهّم إدراك المعنى الجزئي المتعلّق بالمحسوس.

و منهم من يخصّ الإدراك بالإحساس، و حينئذ يكون مبايناً للتعقّل.

و العلم قد يطلق و[١] يراد به الإدراك بالمعنى الأوّل، فيكون كلّ من الإحساس و التخيّل و التوهّم و التعقّل علماً.

و منهم من قيّد العلم بالأمر المعنوي، و حينئذ يكون مبايناً للإدراك بمعنى الإحساس، و أخصّ مطلقاً من الإدراك بالمعنى الأوّل.

و على كلّ تفسير يكون التعقّل أخصّ من العلم مطلقاً.

و قد يطلق العلم و يراد به التصديق، و قد يطلق و يراد به التصديق اليقيني[٢].

ثمّ العلم بالمعنى الأوّل قد قسّمه الشيخ في الإشارات[٣] إلى تصوّر ساذج، أي مجرّد عن التصديق، و إلى تصوّر معه تصديق. و في الشفاء إلى تصوّر فقط، و إلى تصوّر معه تصديق، كقولنا كلّ بياض عرض. و التصوّر في مثل هذا يفيدك أن تحدث في الذهن صورة هذا التأليف و ما يؤلّف منه، كالبياض و العرض. و التصديق هو أن تحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها أنّها مطابقة لها.

و منهم من قسّم العلم إلى التصوّر و[٤] التصديق، و أراد[٥] بالتصوّر الإدراك الساذج، أي الإدراك الذي لا يلحقه الحكم. و أراد بالتصديق الإدراك الذي يلحقه الحكم[٦]، و منهم من جعل التصديق عبارة عن مجموع الإدراك و الحكم.

---

١. أ، ب، د: - يطلق و.

٢. قوله: و يراد به التصديق اليقيني. أقول: فيكون بينه و بين التعقّل عموم من وجه (الجرجاني).

٣. انظر: الإشارات و التنبيهات، ص ٣.

٤. ج، د: + إلى.

٥. ب: فأراد.

٦. قوله: يلحقه الحكم. أقول: هذا إنّما يصحّ إذا لم يكن الحكم تعقّلاً.

و المصنّف قسّم التعقّل إلى قسمين: تعقّل الشيء حال كونه منفرداً عن الحكم عليه بنفي شيء عنه أو إثباته له، و تعقّل الشيء مع الحكم عليه بأحدهما. و يسمّى الأوّل تصوراً، و الثاني تصديقاً.

و إنّما خصّ التعقّل بالتقسيم من بين سائر أنواع الإدراك؛ لأنّ الأمور المعلومة التي يكون ترتيبها فكراً و نظراً هي المعقولات، لا المحسوسات و المتخيّلات و المتوهّمات؛ لما ستعرف أنّ الفكر هو الحركة في المعقولات.

و لم يلزم من تقسيم التعقّل إلى قسمين و تسمية أحدهما بالتصوّر و الآخر بالتصديق عدم انقسام سائر أنواع الإدراك إلى قسمين و تسمية أحدهما بالتصوّر و الآخر بالتصديق، و لا تسمية أحدهما بالتصوّر فقط أو بالتصوّر الساذج و تسمية الآخر بالتصوّر مع التصديق، أي الحكم.

و قوله: وحده، حال من الشيء. و قوله: من غير حكم عليه بنفي أو إثبات- أي من غير أن يلحقه حكم بأحدهما- بيان لقوله: وحده، و المراد به أنّه لا يلحقه حكم، لا أنّه يلحقه عدم الحكم.

و الحكم إيقاع النسبة الثبوتية[1] أو انتزاعها. و يقال للإيقاع إيجاب و إثبات، و للانتزاع سلب و نفي. و النسبة الثبوتية ثبوت شيء لشيء على وجه هو هو، كثبوت عرض للبياض في قولنا: البياض عرض، أو ثبوت شيء مع شيء على وجه الاستصحاب، كثبوت قولنا: كانت الشمس طالعة، مع قولنا: النهار موجود، في قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. أو ثبوت مباينة شيء عن شيء على وجه الانفصال، كانفصال قولنا: هذا العدد زوج، عن قولنا: هذا العدد فرد، في نحو قولنا: إمّا أن يكون هذا العدد فرداً أو[2] زوجاً.

---

۱. ج: -الثبوتية.

۲. أ، ب: و إمّا أن يكون.

فعلى هذا تعقّل شيء لا يلحقه الحكم يسمّى تصوراً، و تعقّل شيء يلحقه الحكم[١] يسمّى تصديقاً، و بينهما انفصال حقيقي، على معنى أنّهما لا يصدقان و لا يرتفعان عن التعقّل.

و لا يلزم خروج تصوّر كلّ من الطرفين عن التصوّر و دخوله في التصديق؛ لأنّ تصوّر كلّ من الطرفين تعقّل شيء وحده، أي لا يلحقه حكم، فيكون خارجاً عن التصديق داخلاً في التصوّر.

و لا يلزم أن يكون تصوّر المحكوم عليه مع الحكم تصديقاً؛ لأنّ تصوّر المحكوم عليه لا يلحقه حكم.

قوله: و كلاهما- أي كلّ واحد من التصوّر و التصديق- ينقسم إلى بديهي لا يتوقّف حصوله على نظر و فكر، و إلى كسبي يحتاج إلى نظر و فكر؛ على معنى أنّ البعض من كلّ منهما بديهي و البعض من كلّ منهما كسبي.

مثال التصوّر البديهي تصوّر الوجود و العدم، و مثال التصديق البديهي الحكم بأنّ النفي و الإثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان. و مثال التصوّر الكسبي تصوّر الملك و الجن، و مثال التصديق الكسبي العلم بحدوث العالم و قدم الصانع.

و في تعريف التصديق البديهي بأنّه الذي لا يتوقّف حصوله على نظر و فكر، نظر؛ لأنّ التصديق البديهي قد يتوقّف حصوله على نظر و فكر؛ بأن يكون كلّ من طرفيه أو أحدهما كسبياً.

و الأولى أن يقال: التصديق البديهي هو الذي لا يتوقّف جزم العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين بعد تصوّرهما على نظر و فكر، و البديهي بهذا المعنى يتناول المشاهدات، و هي قضايا يستفاد العلم بها من الحسّ الظاهر، و يسمّى محسوسات، مثل حكمنا بوجود الشمس، أو من الحسّ الباطن، و يسمّى قضايا اعتبارية، مثل حكمنا بأنّ لنا خوفاً و غضباً.

---

١. أ: حكم.

و منهم من فسّر التصديق البديهي بأنّه الذي يقتضيه العقل عند تصوّر طرفيه من غير استعانة بشيء، و يسمّى الأوّل ضرورياً. فالبديهي بهذا التفسير أخصّ من الضروري مطلقاً، و بالتفسير الذي ذكر أوّلاً مرادف له. و ينبغي أن يراد بالتصديق البديهي في هذا التقسيم ما هو مرادف للضروري، و إلّا لم ينحصر التصديق في البديهي و الكسبي.

و لمّا كان كثير من المحقّقين جعلوا التصديق حكماً، و المصنّف جعل التصديق في التقسيم تعقّل الشيء مع الحكم عليه بنفي أو إثبات، ذكر في مثال التصديق البديهي الحكم بأنّ النفي و الإثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان؛ تنبيهاً على أنّ الحكم هو التصديق عند طائفة، و جعل التصديق في التقسيم[١] تعقّل الشيء مع الحكم بأحدهما؛ تنبيهاً على أنّ المختار عنده جعل التصديق عبارة عن تعقّل الشيء مع الحكم.

و إنّما قلنا إنّ البعض من كلّ منهما- أي من التصوّر و التصديق- بديهي و البعض من كلّ منهما كسبي؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لكانت التصوّرات و التصديقات بأسرها ضرورية أو كسبية، و كلّ منهما محال. أمّا الأوّل؛ فلأنّه لو كانت التصوّرات و التصديقات بأسرها ضرورية لما فقدنا شيئاً منهما، أي يكون الكلّ حاصلاً لنا بلا نظر و فكر، و اللازم باطل؛ فإنّ كثيراً من التصوّرات و التصديقات غير حاصل لنا بلا نظر و فكر. و أمّا الثاني؛ فلأنّه لو كانت التصوّرات و التصديقات بأسرها كسبية[٢] لما تحصّلنا على شيء منهما، و اللازم باطل؛ فإنّ كثيراً من التصوّرات و التصديقات قد نتحصّل عليها[٣].

بيان الملازمة: أنّ النظري إنّما يكتسب من معارف أخرى سابقة، فلو كانت التصوّرات و التصديقات بأسرها مكتسبة لزم استناد كلّ منهما إلى غيره، إمّا في موضوعات متناهية فيلزم الدور؛ ضرورة لزوم عود اكتساب شيء منها[٤] حينئذ إلى ما

---

١. ج: + عبارة عن.

٢. أ، ب، ج: مكتسبة.

٣. أ: عليهما.

٤. د: منهما.

يتوقّف عليه، و إمّا في موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل إلى غير النهاية، و كلّ من الدور و التسلسل يستلزم امتناع تحصّلنا على شيء من التصوّرات و التصديقات.

أمّا الدور؛ فلأنّه حينئذ يتوقّف تحصّلنا على شيء على ما يتوقّف عليه الشيء، فيتوقّف تحصّلنا على شيء على نفسه؛ لأنّ المتوقّف على المتوقّف على الشيء متوقّف على ذلك الشيء، و ما يتوقّف حصوله[١] على نفسه امتنع حصوله.

و أمّا التسلسل؛ فلأنّ تحصّلنا على شيء من التصوّرات و التصديقات يتوقّف حينئذ على تحصّلنا على ما لا نهاية له في العقل، و حصول ما لا نهاية له في العقل محال؛ لامتناع إحاطة الذهن بما لا يتناهى، و الموقوف على المحال محال، فتحصّلنا على شيء من التصوّرات و التصديقات محال.

و قد اعترض على التصوّرات بأنّه إن كان المراد تصوّر الشيء بحقيقته نختار أنّ الكلّ كسبي، و لزوم الدور أو التسلسل حينئذ ممنوع؛ إذ يجوز انتهاء التصوّر بحقيقته في الاكتساب[٢] إلى التصوّر بوجه مّا.

لا يقال: لذلك الوجه حقيقة؛ فإنّه عرض من عوارضه، و العرض له حقيقة، و الفرض أنّ تصوّر الحقيقة مكتسب، فيلزم الدور أو التسلسل.

لأنّا نقول: إنّما يلزم الدور أو التسلسل[٣] لو توقّف اكتساب تصوّر الشيء بحقيقته على تصوّر حقيقة معرّفه، و هو ممنوع؛ إذ يجوز أن يكتسب تصوّر الشيء بحقيقته من تصوّر شيء آخر بوجه مّا.

و إن كان المراد تصوّر الشيء بوجه مّا، نختار أنّ الكلّ ضروري؛ إذ كلّ شيء يتوجه العقل إليه[٤] متصوّر بوجه مّا[٥].

---

١. أ، د: - حصوله.

٢. أ: بالاكتساب.

٣. قوله: لأنّا نقول: إنّما يلزم الدور. أقول: هذا لا يجدي بطائل؛ لأنّ ذلك الوجه إن كان متصوّراً بالكنه كان الدور أو التسلسل لازماً، و إن كان متصوّراً بوجه مّا لزم التسلسل في تصوّرات الوجوه (الجرجاني).

٤. ج: + فهو.

٥. قوله: إذ كلّ شيء يتوجّه العقل. أقول: و ما ذكرتم إنّما يدلّ على أنّ جميع الأشياء متصوّر لنا بوجه ضروري، لا على أنّ جميع وجوه الأشياء حاصلة لنا بالضرورة؛ لجواز أن يكون بعض وجوهها بديهياً و بعضها كسبياً (الجرجاني).

فإن قيل: نعني بالتصوّر أعم من أن يكون بحقيقته أو بوجه مّا، أو نعني مختلطاً؛ بأن يكون البعض بوجه مّا و البعض بحقيقته.

أجيب عن الأوّل: بأنّ العام في ضمن الخاص، و قد أبطلناه.

و عن الثاني بأنّا[1] نختار حينئذ أنّ الكلّ ضروري، و الجواب عن أصل الشبهة[2]: أنّا نعني بكلّ التصوّرات كلّ واحد[3] ممّا صدق عليه أنه تصوّر؛ أعم من أن يكون بحقيقته أو بوجه مّا؛ على وجه يشمل جميع أفراد التصوّر بوجه مّا و جميع أفراد التصوّر بحقيقته، و لا يلزم من بطلان كلّ واحد من القسمين منفرداً عن الآخر بطلان هذا؛ فإنّه لو كان الكلّ ضرورياً بهذا المعنى يكون جميع أفراد التصوّر- الشامل لجميع أفراد التصوّر بوجه مّا و لجميع أفراد التصوّر بحقيقته- ضرورياً، فلا يكون شيء منهما مفقوداً، و لو كان الكلّ بهذا المعنى كسبياً يلزم الدور أو التسلسل.

و اعترض أيضاً: بأنّه على تقدير أن يكون الكلّ مكتسباً تكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم مكتسبة، فلا يمكن الاحتجاج على بطلان هذا القسم؛ لأنّه حينئذ[4] كلّ قضية تذكر في بطلان هذا القسم مكتسبة،[5] فتحتاج إلى غيرها، و يلزم الدور أو التسلسل، فلا يتمّ الاحتجاج.

و أجيب: بأنّ القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم معلومة في نفس الأمر، فإن كانت معلومة على تقدير كون الكلّ مكتسباً يتمّ الاحتجاج سالماً عن المنع، و إلّا يلزم انتفاء هذا التقدير؛ لاستلزامه خلاف ما في نفس الأمر.

---

١. ب، د: أنّا.

٢. أ، د: - عن أصل الشبهة.

٣. ج: + واحد.

٤. ج: + يكون.

٥. أ، ب، د: + فتمنع.

قيل[١]: لا نسلّم أنّه إذا لم تكن معلومة يلزم انتفاء هذا التقدير. قوله: لاستلزامه خلاف ما في نفس الأمر، قلنا: لا نسلّم أنّه يستلزم خلاف ما في نفس الأمر، و إنّما يلزم ذلك أن[٢] لو كان انتفاء المعلومية لازماً لهذا التقدير، و هو ممنوع.

أجيب: بأنّ هذه القضايا معلومة في نفس الأمر، فإن كان هذا التقدير واقعاً في نفس الأمر يكون واقعاً مع معلوميتها؛ لأنّ ما هو واقع في نفس الأمر واقع مع جميع الأمور الواقعة في نفس الأمر، فيتمّ الاحتجاج سالماً عن المنع، و إلّا يلزم المطلوب، و هو انتفاء كون الكلّ مكتسباً في نفس الأمر.

و يمكن دفع هذا الاعتراض بوجه آخر، و هو أنّ قول المعترض: لو كان الكلّ مكتسباً تكون القضايا المذكورة في بطلانه مكتسبة، إن أراد به أنّها تكون مكتسبة في نفس الأمر فممنوع؛ لأنّه لا يلزم من تقدير كون الكلّ مكتسباً كونها مكتسبة في نفس الأمر، فيتمّ الاحتجاج، و إن أراد به أنّها تكون مكتسبة على التقدير، فمسلّم، و لكن الاحتجاج موقوف على معلوميتها في نفس الأمر، لا على كونها غير مكتسبة على هذا[٣] التقدير.

و لقائل أن يقول: لا نسلّم أنّ التسلسل في هذه الصورة محال. قولكم: يلزم إحاطة الذهن بما لا يتناهى و هو محال، قلنا: إن أردتم به أنّه يلزم إحاطة الذهن بما لا يتناهى على سبيل التعاقب، فلزومها حينئذ[٤] مسلّم و امتناعها ممنوع، و إن أردتم به إحاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة واحدة، فامتناعها مسلّم و لزومها ممنوع؛ فإنّ المعارف السابقة معدّات للاحقة، و لا يجب بقاء الأسباب المعدّة مع المسبّبات؛ لجواز انتفاء المعدّ بعد وجود المسبّب.

---

١ . د: + فإن قيل.

٢ . أ، ج: - أن.

٣ . أ، ب: - هذا.

٤ . أ: - حينئذ.

لا يقال: نبيّن[1] امتناع إحاطة الذهن بما لا يتناهى بطريق آخر، و هو أنّ اللاحق متوقّف على حركة فكرية[2]، و الحركة الفكرية لا تقع إلّا في زمان، فإحاطة الذهن بما لا يتناهى تتوقّف على انقضاء أزمنة لا نهاية لها، و هو ممنوع[3]؛ لأنّ الزمان من أوّل وجود النفس متناه.

لأنّا نقول[4]: حينئذ يتوقّف البيان على بطلان التناسخ و حدوث النفس، فيلزم بيان الظاهر بالخفي.

و الأولى أن يقال في بطلان هذا القسم: لو كانت التصوّرات و التصديقات بأسرها مكتسبة لما تحصّلنا على شيء منهما بلا نظر و فكر، و اللازم باطل؛ فإنّه قد حصل لنا كثير من التصوّرات و التصديقات بلا نظر و فكر.

قال:

و النظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدّي إلى استعلام ما ليس بمعلوم، و تلك الأمور المرتّبة إن كانت موصلة إلى تصوّر[5] سمّيت معرّفاً و قولاً شارحاً، و إن كانت موصلة إلى تصديق سمّيت حجّة و دليلاً.

---

١. ج: تبين. أ: تبين من.

٢. قوله: و هو أنّ اللاحق متوقّف. أقول: اللاحق يكون موقوفاً على المعلومات المكتسبة الغير المتناهية. و كلّ واحد من المعلومات المكتسبة الغير المتناهية إنّما يحصل بالفكر، و الفكر حركة لا تقع إلّا في الزمان، فيكون كلّ واحد من المعلومات المكتسبة الغير المتناهية في زمان، فاللاحق يكون موقوفاً على انقضاء أزمنة غير متناهية، و انقضاء أزمنه غير متناهية محال؛ لأنّ الزمان من ابتداء وجود النفس متناه. فإن قيل: إنّما يلزم أن يكون الزمان من ابتداء وجود النفس متناهياً إذا كانت حادثة، و هو ممنوع؛ فإنّه يجوز أن تكون النفس قديمة و تكون قبل هذا البدن متعلّقة ببدن آخر، و هلمّ جرّاً إلى غير النهاية على سبيل التناسخ. و (–و) أجيب: بأنّه قد ثبت بالبرهان حدوث النفس و بطلان التناسخ. قلنا: فحينئذ يكون بيان (–بيان) امتناع كون الكلّ كسبياً موقوفاً على بيان حدوث النفس و بطلان التناسخ، و هما من المسائل الغامضة، و بيان امتناع كون الكلّ كسبياً من المسائل الظاهرة، فحينئذ يلزم بيان بطلان الظاهر بالخفيّ (الجرجاني).

٣. أ، ب: محال.

٤. أ: لأنّا نجيب بأنّه.

٥. د: + مجهول.

أقول:

لمّا ذكر أنّ البديهي هو الذي لا يحتاج إلى نظر و فكر احتاج إلى تعريف النظر و الفكر.[١] و الفكر يطلق على معان، منها: حركة النفس بالقوّة التي آلتها مقدّم الدودة التي هي البطن الأوسط من الدماغ. أيّ حركة كانت إذا كانت في المعقولات تسمّى تعقّلاً[٢]؛ و إذا[٣] كانت في المحسوسات تسمّى تخيّلاً. و تلك القوّة واحدة، لكن سمّي بالاعتبار الأوّل مفكّرة، و بالاعتبار الثاني مخيّلة[٤].

و هذه الحركة واقعة في مقولة الكيف[٥]؛ فإنّ الحركة في الكيف كما تقع في الكيفية المحسوسة تقع في الكيفية النفسانية؛ بأن ترتسم المخزونات الباطنة في النفس شيئاً بعد شيء عند الاستعراض، و لا شكّ أنّ النفس تلاحظ الأمور عند الاستعراض. فالحركة هي الفكر، و الملاحظة هي النظر، و لتلازمهما أطلق اسم أحدهما على الآخر، فاستعملا استعمال المترادفين.

و قد يطلق الفكر على معنى ثان أخصّ ممّا ذ كر، و هو حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب، مستعرضة للمعاني الحاضرة عندها، طالبة لمباديه[٦] المؤدية إليه،

---

١. قوله: لما ذكر أنّ البديهي. أقول: ظاهر عبارته توهم أنّ الباعث إلى تعريف النظر إنّما هو بيان البديهي دون الكسبي، مع أنّ الباعث إنّما كان تعريف كليهما. و الذي حمله على تلك العبارة ما في المطالع من تعريف النظر بعد حدّ البديهي، فظنّ الشارح أنّه فعل ذلك لاقتضاء البديهي تعريفه دون الكسبي، مع أنّه ليس كذلك، بل لمّا عرّف البديهي و أخذ في تعريف النظر ناسب أن يعقبه تعريف النظر و بيان حقيقته، بخلاف المصنّف؛ فإنّه عرّف البديهي و الكسبي، ثمّ بعدهما النظر، فالأولى أن يقال في الشرح: لمّا ذكر أنّ البديهي و الكسبي كذا احتاج إلى آخره (الجرجاني).

٢. ج، د: – تسمّى تعقّلاً. ب: تسمّى فكراً.

٣. ب، ج، د: فإنّها إذا.

٤. ج: متخيلة.

٥. قوله: و هذه الحركة واقعة. أقول: تقع في أربع مقولات: مقولة الأين كالحركة الواقعة في المسافة الممتدّة، و مقولة الوضع كحركة الفلك في مكانه على الاستدارة، و مقولة الكمّ كحركة النموّ و هو أن يزاد مقدار الجسم في الطول و العرض و العمق، و مقولة الكيف؛ أمّا الكيفية المحسوسة كحركة الماء من البرودة إلى السخونة، و أمّا الكيفية النفسانية كحركة النفس في المعقولات كحركتها من المطالب إلى المبادي (الجرجاني).

٦. أ، ب، د: مباديه.

إلى أن تجدها و يترتّبها[1]، فترجع منها إلى المطلوب. و الفكر بهذا المعنى هو الذي يترتّب عليه العلوم الكسبية. و ملاحظة المعاني الحاضرة عند الاستعراض على الوجه المذكور يسمّى أيضاً نظراً، و قد يطلق اسم أحدهما على الآخر أيضاً بهذا الاعتبار. و كأنّ المصنّف نظر إلى تغاير معنييهما فجمع بينهما.

و قد يطلق الفكر على الحركة من المطلوب إلى المبادي، من غير أن ينضمّ إليها الرجوع منها إليه.

و لمّا كانت العلوم المكتسبة متوقّفة على الفكر بالمعنى الثاني، و الترتيب على الوجه الخاص لازم بيّنٌ له، رسمه المصنّف به.

و الترتيب جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد، و يكون لبعض تلك الأشياء نسبة إلى البعض بالتقدّم و التأخر في الرتبة العقلية. فهو أخصّ من التأليف؛ لأنّ التأليف لم يعتبر فيه هذه النسبة.

قوله: أمور، أراد به أمرين[2] فصاعداً.[3] قوله: معلومة، أي متصوّرة أو مصدّق بها تصديقاً يقينياً أو غيره، ليتناول النظر الواقع في التصوّر و التصديق، الشامل لليقين و الاعتقاد و الظن. قوله: على وجه يؤدّي إلى استعلام ما ليس بمعلوم، ليكون التعريف مخصوصاً بالنظر و الفكر بالمعنى الثاني.

و هذا التعريف باعتبار العلل الأربع المادية و الصورية و الفاعلية و الغائية، و ليس المراد بالتعريف بالعلل الأربع أن تجعل العلل الأربع أنفسها معرّفات؛ فإنّه لا يصحّ؛ ضرورة لزوم صدق المعرِّف على المعرَّف، و العلل لا تصدق عليه. بل المراد أن يجعل للمعرِّف محمولات على المعرَّف باعتبار العلل، فيكون التعريف تعريفاً للشيء المركّب باعتبار وجوده؛ لأنّ غير المركّب لا يتصوّر له العلل المادية و الصورية، و غير الموجود

---

١. أ، ب، د: ترتّبها.

٢. ب، ج: اثنين.

٣. ب، ج: + و.

لا يتصوّر له الفاعل و الغاية[١]. فيكون التعريف رسمياً؛ لأنّ المحمولات على الشيء باعتبار العلل محمولات باعتبار الأمور الخارجة[٢] عن الشيء، و المحمولات التي تكون باعتبار الأمور الخارجة[٣] لا تكون ذاتية، فيكون التعريف رسمياً.

قوله[٤]: ترتيب أمور معلومة، خاصّة مأخوذة من العلّة[٥] المادية و الصورية و الفاعلية، واحدة منها- و هي المادية- مذكورة بالمطابقة، و الأخريان بالالتزام. و قوله: على وجه يؤدّي إلى استعلام ما ليس بمعلوم، خاصّة مأخوذة من العلّة الغائية.

و تلك الأمور المرتّبة إن كانت موصلة إلى تصوّر سمّيت معرّفاً و قولاً شارحاً، و إن كانت موصلة إلى تصديق سمّيت حجّة و دليلاً. و الأوّل كالحيوان الناطق الموصل إلى تصوّر الإنسان، و الثاني نحو قولنا: العالم ممكن، و كلّ ممكن له سبب، الموصل إلى التصديق بقولنا[٦]: العالم له سبب.

و قدّم المصنّف القول الشارح على الحجّة في الوضع؛ لتقدّمه على الحجّة في الطبع، ليناسب الوضع الطبع.

و التقدّم بالطبع هو كون الشيء بحيث يتوقّف عليه غيره[٧] و لا يكون مؤثّراً فيه، كتقدّم الواحد على الاثنين؛ فإنّ الاثنين يتوقّف على الواحد و لا يكون الواحد مؤثّراً فيه. و القول الشارح بالنسبة إلى الحجّة كذلك؛ لأنّ القول الشارح من قبيل التصوّر و الحجّة من قبيل التصديق، و التصوّر مقدّم على التصديق طبعاً؛ إذ كلّ تصديق متوقّف على تصوّر طرفيه و تصوّر التأليف بينهما؛ ضرورة امتناع الحكم عند الجهل بأحد هذه الثلاثة[٨]، و لا تكون هذه التصوّرات مؤثّرة في التصديق.

---

١. ج، د: الغائية.
٢. أ، د: الخارجية.
٣. أ، ج، د: الخارجية.
٤. ب: + و قوله.
٥. ب: العلل.
٦. أ، ب: لقولنا.
٧. ج، د: غير.
٨. ج: هذه الأمور.

[الفصل الثاني: في الأقوال الشارحة]

[المبحث الأوّل: في شرائط المعرّف]

قال:

الفصل الثاني: في الأقوال الشارحة. و فيه مباحث؛ الأوّل: في شرائط المعرِّف.

معرِّف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة ذلك الشيء[1]، فيكون العلم به سابقاً على العلم بالمعرَّف، فلا يعرّف الشيء[2] بالمساوي له[3] في الجلاء و الخفاء، كما قيل: الزوج عدد ليس بفرد، و بنفسه، مثل: الحركة نقلة[4]، و الإنسان حيوان بشر.

و لا[5] بالأخفى منه؛ سواء توقّف عليه معرفته بمرتبة واحدة، كتعريف الشمس بأنّه كوكب نهاري، و النهار بأنّه زمان طلوعها، أو بمراتب، كتعريف الاثنين بأنّه زوج أوّل[6]، ثمّ تعريف الزوج بأنّه المنقسم بالمتساويين[7]، ثمّ تعريف المتساويين[1] بالشيئين اللذين لا يفضل أحدهما على الآخر، ثمّ تعريفهما[2] بالاثنين، أو لم يتوقّف، مثل: النار ركن شبيه بالنفس.

---

١. س: - ذلك الشيء.

٢. س: - الشيء.

٣. س: - له.

٤. ج: هي النقلة.

٥. أ، س: - لا.

٦. أ: أوّلاً.

٧. أ: بمتساويين.

١. س: تعريفه.

٢. س: - بالشيئين اللذين لا يفضل أحدهما على الآخر، ثمّ تعريفهما.

و ينبغي أن يقدّم الأعم؛ لشهرته و ظهوره. و يجتنب عن الألفاظ الغريبة و المجازية و التكرار، مثل أن يقال: العدد كثرة مجتمعة من الآحاد[١]، و الإنسان حيوان جسماني ناطق.

اللهم إلّا إذا دعت إليه ضرورة، و ذلك في تعريف[٢] المتضايفين، مثل: الأب حيوان يتولّد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك، أو حاجة، كقولهم[٣]: الأنف الأفطس أنف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير إلّا في الأنف[٤].

أقول:

الفصل الثاني: في الأقوال الشارحة. ذكر فيه ثلاثة مباحث؛ الأوّل: في شرائط المعرِّف، الثاني: في أقسام المعرِّف، الثالث: في بيان ما يعرَّف و يعرَّف به.

المبحث الأوّل: في شرائط المعرِّف. معرِّف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة[٥] الشيء. و المراد بمعرفة الشيء المعرفة التي هي أعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدّي، و من المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمي؛ ليتناولهما هذا التعريف. لكن على هذا التعريف يلزم أن يكون المحدود و المرسوم معرّفاً للحد و الرسم؛ لأنّه يصدق على المحدود و المرسوم أنّ معرفته مستلزمة[٦] لمعرفة الحدّ و الرسم[١]، اللهم إلّا أن يراد بالاستلزام استلزام السبب للمسبّب لا العكس، لكنّ الاستلزام أعم من استلزام السبب للمسبّب و بالعكس، و لا دلالة للعام على الخاصّ.

---

١. أ، س: عن الوحدات.

٢. س: - تعريف.

٣. د: كما في قولهم.

٤. س: - أنف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير إلّا في الأنف.

٥. ج، د: + ذلك.

٦. ب: تستلزم.

١. قوله: لأنّه يصدق على المحدود و المرسوم. أقول: و أيضاً هذا التعريف يتناول الدليل، إلّا أن يخصّ المعرفة بالتصوّر، لكنّ المصنّف استعملها سابقاً بمعنى العلم (الجرجاني).

و قيل: معرّف الشيء ما يكون معرفته سبباً لمعرفة الشيء، و هذا إنّما يستقيم على رأي من يجوّز التعريف بالمفرد، و أمّا من لا يجوّز التعريف بالمفرد فلا يجوّز[1] هذا التعريف؛ لعدم اطراده؛ فإنّه يصدق على الخاصّة اللازمة البيّنة البسيطة، التي تكون معرفتها سبباً لمعرفة ذي الخاصّة.

و الحقّ أنّ التعريف بالمفرد لا يصحّ؛ لأنّ الشيء المطلوب تصوّره بالنظر يجب أن يكون متصوراً بوجه مّا، و إلّا لامتنع[2] طلبه، و لا بدّ من تصوّر يستفاد منه التصوّر[3] المطلوب، و ذلك التصوّر غير التصوّر بوجه مّا، و للتصوّر بوجه مّا مدخل في التصوّر المطلوب[4]، فوجب تحقق التصوّرين في وقوع التصوّر[5] المطلوب، فلا يقع التصوّر[6] المطلوب بمفرد، فالموقع للتصوّر المطلوب مؤلّف، فمعرّف الشيء[7] قول[8] يفيد تصوّره تصوّر الشيء، فخرج[9] به الحجّة.

قيل: لو احتاج المعرّف إلى معرّف لتسلسل، و اللازم باطل[1]. بيان الملازمة أنّه لو احتاج المعرّف إلى معرّف لاحتاج معرّف المعرّف إلى معرّف آخر و يتسلسل. و أيضاً:

---

١. أ، ب، ج: يصحّ.

٢. أ، ب: امتنع.

٣. د: تصوّر.

٤. قوله: و للتصوّر بوجه مّا مدخل في تصوّر المطلوب. أقول: هذا الكلام يقتضي اعتبار العرضي في الحدّ التامّ فيما إذا تُصوّر المطلوب بأمر عرضي ثمّ حصّل ذاتياته بأسرها و عُرّف بها، فذلك التصوّر له مدخل في تصوّر المطلوب، بل هو جزء من معرّفه الذي هو الحدّ التامّ، و الظاهر أنّ التصوّر السابق على الطلب له مدخل في الطلب و في المطلوب بالواسطة و ليس جزءاً بذلك الاعتبار ممّا يطلب به معرّفاً كان أو دليلاً، و لا يعتبر فيهما ترتّب بينه و بين غيره (الجرجاني).

٥. ج: تصوّر.

٦. ج: تصوّر.

٧. أ: - فمعرّف الشيء.

٨. أ: قوله.

٩. أ: خرج.

١. قوله: قيل: لو احتاج المعرّف. أقول: لو احتاج مفهوم المعرِّف إلى معرِّف لاحتاج مفهوم معرِّف المعرِّف إلى معرِّف؛ لأنّه جزؤه (الجرجاني).

لو كان للمعرّف معرّف يلزم تساويهما[١]؛ لأنّ شرط المعرّف مساواته للمعرّف، لكنّه أخصّ منه؛ لأنّه معرّف خاص؛ ضرورة كونه معرّفاً للمعرّف، فلا يصحّ التعريف به.

أجيب عن الأوّل: بأنّ معرّف المعرّف مندرج تحت المعرّف المطلق من حيث هو معرّف، و يمتاز عن سائر المعرّفات بإضافته إلى المعرّف المطلق[٢]، فإذا[٣] عرفنا مطلق المعرّف يلزم معرفة معرّفه من حيث هو معرّف، و إضافته إلى المعرّف أيضاً معلومة عند معرفة المتضايفين، فيصير هو بمجموعه معلوماً، فلا يحتاج إلى معرّف آخر[٤].

قيل: و فيه نظر؛ لأنّ المجموع المركّب من المعرّف مع الإضافة معرّف بالجزئين؛ المعرّف و الإضافة، و لا يلزم من كون الجزئين معلومين بالقوّة كون المجموع منهما غير محتاج إلى معرّف آخر.

و الجواب الحقّ أنّ هذا التسلسل تسلسل في الأمور الاعتبارية، فينقطع بانقطاع اعتبار العقل[١]؛ فإنّ العقل قد يعتبر معرّف المعرّف من حيث إنّه معرّف، و به يعرف المعرّف، و

---

١. أ: + في الصدق.

٢. قوله: و يمتاز عن سائر المعرّفات بإضافته. أقول: لا يقال: فيه إضافة الشيء إلى نفسه (ب: لنفسه)؛ لأنّا نقول: اعتبر مفهوم المعرّف من حيث هو صفة لشيء مخصوص و آلة لملاحظته، و أضيف إلى مفهوم المعرّف من حيث هو ملحوظ بالذات و (ب: أو) مطلق، فالمضاف بالحقيقة هو ذلك الشيء المخصوص، و المضاف إليه هو مفهوم المعرّف، فمفهوم معرّف المعرّف يتوقّف على مفهوم المعرّف (ب: + المطلق) على وجهين و على الإضافة (الجرجاني).

٣. ج: و إذا.

٤. قوله: فإذا عرفنا. أقول: الحاصل أنّ مفهوم معرّف المعرّف مركّب من جزئين؛ أحدهما مفهوم المعرّف و ثانيهما إضافته إلى مطلق المعرّف، فإذا عرّفنا المعرّف بقولنا: هو قول يفيد الخ، فقد عرفنا مفهوم المعرّف، و عرفنا أيضاً مفهوم قولنا: قول يفيد الخ، و بينهما إضافة تعرف بمعرفتهما، فيكون مفهوم معرّف المعرّف معلوماً بجزئيه (ب: + معاً)، فلا يحتاج إلى معرّف آخر. و فيه نظر؛ لأنّ معرفة المضافين من حيث الذات لا تستلزم معرفة الإضافة، بل نقول: لا يلزم من معرفة مفهوم المعرّف معرفة مفهوم معرّفه من حيث هو معرّف. و لو سلّم، لكن لا يلزم من كون جزئيه معلومين كون المجموع غير محتاج إلى معرّف آخر، و قد أشار الشارح إليهما (الجرجاني).

١. قوله: فينقطع بانقطاع اعتبار العقل. أقول: توضيحه أن يقال: إنّ قولنا: قول يفيد تصوّرة تصوّر الشيء، له مفهوم و له صفة هي كونه معرّفاً للمعرّف (ب: معرّف المعرّف)، فإذا أردنا تعريف المعرّف احتجنا إلى ملاحظة هذا المفهوم، و كونه صالحاً لأن يكون معرّفاً للمعرّف، فهذا المفهوم إمّا بديهي أو كسبي ينتهي إلى البديهي بحيث لا يكون هناك تسلسل أصلاً، و أمّا الوصف، فهو ملحوظ لا بالذات، و لا يمكن للعقل تعريفه بهذا الاعتبار. نعم إن (ب: إذا) لاحظه بالذات أمكن تعريفه

بهذا الاعتبار لا يحتاج إلى معرّف، و قد يلتفت العقل إلى نفسه و ينظر إليه من حيث هو، فيحتاج إلى معرّف[1]، و لا يعتبر العقل على هذا الوجه دائماً، فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل على هذا الوجه.

و الجواب عن الثاني أنّه يجوز أن يكون الشيء باعتبار ذاته مساوياً لشيء، و باعتبار عارض من عوارضه أخصّ منه[2]، و معرّف المعرّف كذلك؛ فإنّه باعتبار ذاته مساوٍ للمعرّف، و باعتبار أنّه معرّف خاص أخصّ منه. و هو باعتبار أنّه[3] مساوٍ معرّفٌ للمعرّف، لا باعتبار أنّه أخصّ منه.

و معرِّف الشيء يجب أن يكون العلم به سابقاً على العلم بالمعرَّف؛ لأنّ العلم بالمعرِّف سبب للعلم بالمعرَّف، و السبب سابق على المسبّب. و إذا كان العلم بالمعرِّف سابقاً على العلم بالمعرَّف يجب أن يكون أجلى منه[1]، فلا يصحّ تعريف الشيء بما يساويه في الجلاء و الخفاء، أي يكون ما جعل معرّفاً بحالة إذا علم علم المعرَّف و إذا جهل جهل، كما قيل: الزوج عدد ليس بفرد؛ فإنّ[2] الفرد مساوٍ للزوج في الجلاء و الخفاء.

بمفهوم آخر هو معرّف لمعرّف المعرّف، فهناك أيضاً مفهوم و صفة عارضة له، و هي كونه معرّفاً لمعرّف المعرّف على قياس ما سبق، و لا يمكن لتعقل (ب: للعقل) اعتبار هذه الأوصاف بالذات دائماً، فينقطع التسلسل قطعاً (الجرجاني).

۱. ج: + الآخر.

۲. قوله: باعتبار ذاته مساوٍ لشيء و باعتبار عارض من عوارضه أخصّ منه. أقول: فإنّ مفهوم قولنا: قول يفيد الخ، من حيث هو هو مساوٍ لمفهوم المعرّف، و إذا اعتبر معه كونه معرّف المعرّف صار أخصّ منه؛ لأنّه مقيّد و المعرّف مطلق. و التحقيق أنّ ذات هذا المفهوم مساوٍ لمفهوم المعرّف، و وصفه- أعني مفهوم معرّف المعرّف- أخصّ منه، و لا استحالة في ذلك (الجرجاني).

۳. ب، ج، د: + معرّف.

۱. قوله: يجب أن يكون أجلى منه الخ. أقول: أي بالنسبة إلى السامع. و إنّما قلنا هذا؛ لأنّ الشيء قد يكون أجلى بالنسبة إلى قوم بحسب علمهم و صنعتهم (ب: صنيعتهم) (الجرجاني).

۲. أ: + عدم.

و لا يصحّ[١] تعريف الشيء بنفسه، و إلّا يلزم أن يكون العلم به قبل العلم به، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، سواء جعل المعرِّف نفس المعرَّف فقط، كقولهم: الحركة- أي الأينية- نقلة، أو جعل نفس المعرَّف مع غيره، كقولهم: الإنسان حيوان بشر. و الأوّل مثال للعرض، و الثاني[٢] للجوهر.

و لا يصحّ تعريف الشيء بما هو أخفى منه، سواء توقّف الأخفى على المعرَّف أو لم يتوقّف[٣]. و إذا توقّف عليه فإمّا بمرتبة واحدة، و هو الدور الظاهر، أو بأكثر من مرتبة واحدة، و هو الدور الخفي.[٤] أمّا إذا توقّف عليه بمرتبة واحدة؛ فكتعريف الشمس بأنّها كوكب نهاري، ثمّ تعريف النهار بأنّه زمان ظهور الشمس فوق الأفق. و أمّا إذا توقّف عليه أكثر من مرتبة واحدة؛ فكتعريف الاثنين بأنّه زوج أوّل، ثمّ تعريف الزوج بأنّه عدد منقسم بمتساويين، ثمّ تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل أحدهما على الآخر، ثمّ تعريف الشيئين بالاثنين. و أمّا تعريف الشيء بالأخفى الذي لم يتوقّف على المعرَّف؛ فكما يقال: النار ركن شبيه بالنفس، و النفس أخفى من النار عند العقل، لكن لم يتوقّف معرفة النفس على معرفة النار.

و ينبغي أن يقدّم الأعم في التعريف؛ لشهرته و ظهوره؛ لأنّ شروط الأعم و معانداته أقل من شروط الأخصّ و معانداته[١]؛ فإنّ كلّ ما هو شرط للعام و معاند له فهو شرط للخاص و معاند له من غير عكس، و لا شكّ أنّ ما قلّ شرطه و معانده أكثر وجوداً عند العقل، فيكون أظهر و أشهر عند العقل، و الأظهر عند العقل يجب تقديمه؛ لأنّ المتعلّم يدركه أوّلاً ثمّ ينتقل إلى الأخصّ.

---

١ . ب، د: أيضاً.

٢ . ب: + مثال.

٣ . ب: + عليه.

٤ . فقدت من نسخة «ب» من هنا إلى قوله: «و هو قولنا: كلّ ما يوجب ارتفاعه» من المبحث الثاني: في القياس و أصنافه، من الفصل الثالث: في الحجج.

١ . قوله: لأنّ شروط الأعم و معانداته أقلّ. أقول: هذا بحسب الوجود في الخارج مسلّم، و أمّا بحسب الذهن إنّما يتمّ إذا كان العام ذاتياً للخاص و يكون الخاص متصوّراً بالكنه.

قيل: إنّما يجب تقديم الأعم في الحدود التامّة؛ لأنّ الأعم فيها هو الجنس، و هو يدلّ على شيء مبهم غير محصّل بعينه، و يحصّله الأخصّ الذي هو الفصل، فإذا لم يقدّم الجنس يختلّ الجزء الصوري من الحدّ، فلا يكون تامّاً مشتملاً على جميع الأجزاء، و أمّا في غير الحدّ التام فتقديم الأعرف أولى و ليس بواجب.

و فيه نظر؛ فإنّ جميع الذاتيات في الحدّ التام ليس إلّا الجنس و الفصل القريبين، و هذا المعنى محقّق، سواء قدّم الجنس على الفصل أو أخّر؛ فإنّ تقديم الجنس على الفصل ليس بالجزء الصوري للحدّ التام حقيقة، و ذلك لأنّ تقديم الجنس على الفصل إضافة عارضة للجنس بالقياس إلى الفصل، و الإضافة العارضة للشيء بالقياس إلى غيره متأخّرة عنهما متوقّفة عليهما، فلا تكون مقوّمة لماهية الجنس و الفصل و لا لوجودهما الإجمالي الوحداني و لا لوجودهما التفصيلي، فلا يكون جزءاً صورياً للحدّ التامّ[1].

لا يقال: ما ذكرتم يفيد أنّ تقديم الجنس على الفصل ليس بجزء صوري للجنس و الفصل، و لا يلزم أن لا يكون جزءاً صورياً للحدّ التام؛ فإنّه يجوز أن يكون للحدّ التام مادّة هي الجنس و الفصل، و صورة هي تقديم الجنس على الفصل.

لأنّا نجيب: بأنّ الحدّ التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود و[1] مطابق له، فكلّ ما لا يكون جزءاً لحقيقة المحدود لا يكون جزءاً للحدّ التام، و كلّ ما يكون جزءاً للحدّ التام يكون جزءاً للمحدود، و تقديم الجنس على الفصل ليس بجزء للمحدود، فلا يكون جزءاً للحدّ التام، و إلّا لكان جزءاً للمحدود، و[2] إطلاق الجزء الصوري على تقديم الجنس على الفصل بطريق المجاز، و لا يلزم من وجوب تقديم الجنس على الفصل كونه جزءاً صورياً له؛ لجواز أن يكون شرطاً، كما أنّ وجوب تقديم الجنس على

---

۱ . قوله: فلا يكون جزءاً صورياً. أقول: مثلاً الحيوان الناطق حدّ تامّ للإنسان، و لكلّ من الحيوان و الناطق ماهية، و لهما وجود واحد إجمالي، و لكلّ منهما وجود على سبيل التفصيل، و تقديم الحيوان على الناطق إضافة عارضة للحيوان بالقياس إلى الناطق و متأخّرة عن وجودهما، فلا يكون تقديم الحيوان على الناطق جزءاً لماهيتهما و لا لوجودهما الإجمالي و لا لوجودهما التفصيلي (الجرجاني).

۱ . أ: - و.

۲ . ج: + حينئذ.

الفصل باعتبار الاستلزام و وجوب تقديم الفصل على الجنس باعتبار التحصيل[١] لا يقتضي أن يكون تقديم الجنس على الفصل لأوّل الاعتبارين و تقديم[٢] الفصل على الجنس لثانيهما جزءاً صورياً للماهية المتقوّمة بهما.

و الحقّ أنّ العام ينبغي أن يقدّم على الخاص في التعريف، سواء كان العام جنساً أو عرضاً عامّاً، و سواء كان الخاص فصلاً أو خاصة؛ لأنّ الخاص يفيد التميّز، و التميّز لا يتحصّل[٣] إلّا بعد الاشتراك، فلا بدّ من اعتبار المشترك أوّلاً حتّى يتصوّر التميّز.

و ينبغي أن يجتنب في التعريفات عن الألفاظ الغريبة، أي التي لا يكون استعمالها مشهوراً[٤] و يختلف بحسب قوم دون قوم، و يقابلها المعتادة. و عن الألفاظ المجازية، أي الألفاظ المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة بينهما؛ لأنّها محتاجة إلى كشف و بيان، فيلزم احتياج القول الشارح إلى قول شارح.

و ينبغي أن يجتنب في التعريفات عن التكرار من غير ضرورة أو حاجة، سواء كان المكرّر نفس الحدّ- مثل أن يقال: العدد كثرة مجتمعة من الآحاد[١]، و المجتمعة من الآحاد نفس الكثرة- أو بعض أجزاء الحدّ، مثل: الإنسان حيوان جسماني ناطق؛ فإنّ الحيوان يؤخذ في حدّه الجسم حتّى يقال: إنّه جسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالإرادة، فقد كرّر الجسم الذي هو بعض أجزاء حدّ الإنسان.

و أمّا التكرار بحسب الضرورة فهو الذي لو لم يقع لم يبق التعريف صحيحاً، مثل التكرار الذي يقع في تعريف المتضايفين؛ فإنّ المتضايفين هما اللذان يكونان معاً في التعقّل و الوجود، مثل الأبوّة و البنوّة؛ فإنّه لا يتقرّر[٢] للواحد[٣] منهما ثبوت إلّا عند ثبوت

---

١. ج: التحصّل.

٢. أ، ج: تقدّم.

٣. ج: لا يحصل.

٤. قوله: أي التي لا يكون استعمالها مشهوراً. أي يكون غريباً بحسب قوم، و يكون غريباً بحسب قوم آخر أيضاً، لا على معنى بحسب قوم دون قوم؛ فإنّه لا يناسب قوله: تختلف ظاهراً (الجرجاني).

١. د: + المجتمعة.

٢. أ: لا يتصوّر.

٣. ج: لواحد.

الآخر، و كذا لا يعقل كلّ منهما إلّا عند تعقّل الآخر، فيجب أن يعرّف كلّ واحد منهما بإيراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين؛ ليحصلا معاً في العقل، و يخصّ البيان بالذي يراد تعريفه منهما، فيجب أن يقع تكرار في[1] السبب حتّى يلزم منه تخصيص البيان بالمقصود منهما بالتعريف، مثل أن يقال: الأب حيوان يتولّد من نطفته حيوان آخر من نوعه من حيث يتولّد من نطفته حيوان آخر من نوعه، فالحيوان الأوّل هو ذات الأب الذي هو معروض إضافة الأبوّة، و الآخر الذي هو من نوعه هو ذات الابن الذي هو معروض إضافة البنوّة، و قد أخذا عاريين عن الإضافة، و التولّد من نطفته سبب تضايفهما، و من حيث يتولّد من نطفته تكرار ضروري للسبب، فذكر السبب للحوق الإضافة إلى الحيوان الذي هو معروض الإضافة، و تكراره لتخصيص البيان به؛ فإنّ الأب إنّما يكون مضافاً إلى الابن من هذه الحيثية، فلو لم يكرّر لم يكن التعريف صحيحاً؛ لأنّه قد يصدق الحدّ على الابن؛ لأنّ الابن قد يكون كذلك[2]، فلا يكون الحدّ مطّرداً، فلا يكون صحيحاً، و أمّا إذا كرّر فلم يصدق الحدّ على الابن؛ فإنّ الابن و إن كان حيواناً يتولّد من نطفته حيوان آخر من نوعه، لكن لا يكون ابناً من هذه الحيثية، بل إنّما يكون من حيث هو تولّد من نطفة شخص آخر من نوعه، فيصحّ الحدّ بتكرار بعض أجزائه، و لا يصحّ بدونه.

و أمّا التكرار بحسب الحاجة؛ فهو التكرار الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحاً، لكن لم يكن كاملاً، و قد جعل كثير من المنطقيين تعريف المركّب من الذات و العرض الذاتي له من هذا القبيل، كما في قولهم: الأنف الأفطس أنف ذو تقعير لم يكن ذلك التقعير إلّا في الأنف، فصار الأنف و التقعير مكرّراً، و هذا التكرار إنّما ساغ للحاجة؛ فإنّه لو لم يقع تكرار في التعريف يكون صحيحاً؛ فإنّه يجوز أن يقال في

---

۱. أ: - في.

۲. قوله: لأنّ الابن قد يكون كذلك الخ. أقول: الابن إذا كان كذلك كان (ب: - كذلك كان) أباً من هذه الحيثية، فلا يكون اندراجه في الحدّ مبطلاً لاطّراده. فالحقّ أن يقال: الأب له حيثيات متعدّدة ككونه إنساناً مثلاً (ب: - مثلاً) و جوهراً و جسماً إلى غير ذلك، و كونه أباً إنّما هو من الحيثية المذكورة، و المراد تعريفه بهذا الاعتبار، فلو لم يكرّر السبب كان التعريف صادقاً عليه من الحيثيات الأخر التي ليس هو معرّفاً باعتبارها، فلا يكون مطّرداً (الجرجاني).

تعريف الأنف الأفطس: هو شيء ذو تقعير مختصّ بالأنف، فيكون التعريف صحيحاً لكن لا يكون كاملاً؛ لأنّ السؤال عن الأنف الأفطس، فاحتاج المجيب إلى هذا التكرار ليكون الجواب مطابقاً للسؤال، فإذا لم يتكرّر لم يكن كاملاً.

قيل: لا فرق بين الحاجة و الضرورة؛ إذ المسؤول عنه فيهما إن كان هو المعروض فقط فلا حاجة إلى تكرار و لا ضرورة، و إن كان المعروض مع العارض فالتكرار ضروري و[١] في محلّ الحاجة، و إلّا اختلّ التعريف.

و أجيب: بأنّ بينهما فرقاً؛ فإنّ التكرار الضروري هو الذي لو لم يتكرّر[٢] لم يكن التعريف صحيحاً[٣]، و التكرار في محلّ الحاجة هو الذي لو لم يتكرّر[٤] لم يكن التعريف تامّاً.

و الحقّ أنّ هذا النوع من المركّبات- و هو المركّب من الذات و العرض الذاتي له- يكون التكرار في تعريفه ضرورياً باعتبار أنّ السائل سؤاله عن المجموع، فيجب أن يذكر[١] الذات مرّة لتعريفه و مرّة لتعريف العرض الذاتي له، و ليس بضروري في نفس الأمر؛ لأنّه لو كان السؤال عن العرض الذاتي[٢] وحده لم يكن هناك حاجة إلى التكرار[٣]، لكن احتاج المجيب إلى التكرار ليكون جوابه مطابقاً للسؤال.

[المبحث الثاني: في أقسام المعرّف]

قال:

---

١. أ: - و.

٢. أ: يكرّر. د: يكن

٣. قوله: و التكرار الضروري ما نشأ من نفس المفهوم. أقول: فإنّ مفهوم الأب مفهوم واحد لا بدّ في تحديده من قيد الحيثية التي هي تكرار ما تقدّم عليها (الجرجاني).

٤. أ: يكرّر.

١. أ: يكرّر.

٢. د: + له.

٣. قوله: لم يكن هناك حاجة إلى التكرار. أقول: فالتكرار الحاجي ما نشأ من السؤال، و التكرار الضروري ما نشأ من المفهوم نفسه (الجرجاني).

الثاني: في أقسام المعرّف. معرّف الشيء لا بدّ و أن يساويه في العموم و الخصوص ليشمل جميع أفراده[1] و يميّزها عن غيرها، فلا يخلو من أن يكون داخلاً فيه أو خارجاً عنه أو مركّباً منهما.

و الأوّل إمّا أن يكون جميع أجزائه و هو الحدّ التام، أو لم يكن و هو الحدّ الناقص. و الثاني هو الرسم الناقص. و الثالث إن كان المميّز داخلاً يسمّى حدّاً ناقصاً أيضاً، و إن كان بالعكس- كما إذا تركّب من الجنس و الخاصة- يسمّى رسماً تامّاً.

أقول:

المبحث الثاني: في أقسام المعرّف. معرّف الشيء يجب أن يساويه في العموم و الخصوص، أي في الصدق؛ على معنى أنّه يجب أن يصدق المعرِّف على كلّ ما يصدق عليه المعرَّف، و هو الاطّراد و المنع، و بالعكس، أي يجب أن يصدق المعرِّف على كلّ ما يصدق عليه المعرَّف، و هو الجمع و الانعكاس؛ لأنّه لو لم يكن مساوياً له في الصدق لكان مبايناً له، أو أخصّ منه من وجه، أو أخصّ منه مطلقاً، أو أعم منه مطلقاً، و الكلّ باطل.

أمّا الأوّل و الثاني فظاهر؛ لأنّ المعرِّف يجب أن يكون تصوّره مستلزماً لتصوّر المعرَّف، و المباين و الأخصّ من وجه لا يكون كذلك.

و أمّا الثالث؛ فلأنّ الأخصّ مطلقاً لا يشمل جميع أفراد المعرَّف، فيكون أقلّ وجوداً، و ما هو أقلّ وجوداً أخفى، و الأخفى لا يصلح للتعريف.

و أمّا الرابع؛ فلأنّ الأعم مطلقاً لا يميّز ماهية المعرّف عن غيرها؛ لأنّه مشترك بينها و بين غيرها، و المشترك بين الشيئين لا يميّز أحدهما عن الآخر، و لأنّ تصوّر الأعم مطلقاً لا يستلزم تصوّر[1] الأخصّ؛ فإنّ تصوّر الحيوان و الماشي لا يستلزم تصوّر[2] الإنسان.

---

۱. س: ليشتمل جملة أفرادها.

۱. أ: غير مستلزم لتصوّر.

۲. أ، ج: غير مستلزم لتصوّر.

إذا عرفت ذلك فنقول: المعرّف على أربعة أقسام؛ حدّ تامّ، و حدّ ناقص، و رسم تامّ، و رسم ناقص.

و وجه الحصر في هذه الأربعة أنّ المعرِّف الذي هو غير المعرَّف و مساوٍ له في الصدق لا يخلو من أن يكون داخلاً في المعرّف أو خارجاً عنه أو مركّباً منهما.

و الأوّل- و هو أن يكون المعرّف داخلاً في المعرّف- إمّا أن يكون جميعَ أجزاء المعرّف، و هو الحدّ التام[1]، كالحيوان الناطق في تعريف الإنسان، أو[2] لم يكن جميعَ أجزاء المعرّف، و هو الحدّ الناقص، كالجسم النامي الناطق أو الجسم الناطق أو الجوهر الناطق في تعريف الإنسان.

و الثاني- و هو أن يكون المعرّف خارجاً عن المعرّف- و[1] هو الرسم الناقص، كالماشي المنتصب[2] القامة في تعريف الإنسان، و الثالث- و هو أن يكون المعرّف مركّباً من الداخل و الخارج- إن كان المميّز داخلاً- أي يكون المميّز فصلاً قريباً- يسمّى حداً ناقصاً أيضاً، كالماشي الناطق في تعريف الإنسان، و إن كان بالعكس- أي يكون المميّز خارجاً- فهو الرسم التامّ؛ إن كان الداخل الجنس القريب، كالحيوان الضاحك في تعريف الإنسان، و إن كان الداخل غير الجنس القريب فهو الرسم الناقص أيضاً، كالجسم النامي الضاحك أو الجسم الضاحك أو الجوهر الضاحك[3] في تعريف الإنسان.

---

١ . قوله: إمّا أن يكون المعرّف جميع أجزاء المعرَّف و هو الحدّ التام. أقول: في جعل الحدّ التامّ داخلاً في المحدود نظر مشهور، و قد يأوّل بأنّ المقصود دخول كلّ واحد من أجزائه فيه، و لهذا جعل المركّب من الداخل و الخارج قسيماً له. اعلم: أنّ قوله: و الأوّل إمّا أن يكون جميع أجزاء الشيء، فيه تساهل؛ إذ القسم الأوّل ما يكون المعرِّف داخلاً في المعرَّف، و الداخل في الشيء لا يكون جميعَ أجزائه. فإن قلت: المراد من جميع الأجزاء الأجزاء المادية كالجنس و الفصل القريب، و هي داخلة في الماهية. قلت: الحدّ التامّ لا يحصل بالأجزاء المادية فقط، و إلّا لكان قولنا في تعريف الإنسان: حيوان ناطق، حداً تامّاً، و ليس كذلك (الجرجاني).

٢ . أ، ج: و إذا.

١ . ج: -و.

٢ . د: متتصب.

٣ . ج: - أو الجوهر الضاحك.

فظاهر[1] كلام المصنّف يقتضي أن يكون المميّز الخارجي مع أيّ جنس كان- قريباً أو بعيداً- يسمّى رسماً تاماً، و حينئذ يجوز أن يكون الرسم التامّ أكثر من واحد. و على ما قرّرنا لا يكون الرسم التامّ إلّا واحداً، كما أنّ الحدّ التامّ لا يكون إلّا واحداً، و أمّا الحدود الناقصة و الرسوم الناقصة يجوز أن تكون متعدّدة.

قال:

و اعترض عليه أوّلاً[2]: بأنّ مجموع أجزاء الشيء عينه، و الجزء إنّما يعرّف الكلّ إذا عرّف شيئاً من أجزائه، و ذلك الجزء إمّا أن يكون هو، فيلزم تعريف الشيء بنفسه[3]، أو ما هو خارج عنه، و الخارج إنّما يعرّف إذا عرف اختصاصه به، و ذلك يتوقّف على معرفته و معرفة ما يغايره من الأمور الغير المتناهية، و ذلك محال.

و ثانياً[1]: بأنّ المطلوب إن كان مشعوراً به امتنع تحصيله، و إن لم يكن مشعوراً به امتنع طلبه.

أقول:

اعترض الإمام[2] [3] على التعريف من وجهين؛ الأوّل: أنّ[4] تعريف الشيء محال؛ لأنّ تعريفه بنفسه محال، و حينئذ التعريف إمّا بالداخل أو بالخارج أو بالمركّب منهما. و الأوّل إمّا أن يكون الداخل جميع الأجزاء أو بعضها، و كلّ منهما باطل.

---

۱. أ، ج: و ظاهر.

۲. س: - أوّلاً.

۳. س: - فيلزم تعريف الشيء بنفسه.

۱. س: - ثانياً.

۲. د: + الرازي.

۳. انظر: تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، صص ۱٥٦- ۱٥۷.

٤. ج: - أنّ.

أمّا جميع الأجزاء؛ فلأنّ مجموع أجزاء الشيء نفسه، فتعريف الشيء بجميع أجزائه تعريف الشيء بنفسه، و هو محال[١].

و أمّا بعض الأجزاء؛ فلأنّ الجزء إنّما يعرّف الكلّ إذا عرّف شيئاً من أجزائه؛ لأنّه لو لم يعرّف شيئاً من الأجزاء لكان جميع الأجزاء غنية عن التعريف، أو معرّفاً بغير ذلك الجزء الذي فرض أنه معرّف للشيء، و إذا كان جميع أجزاء الشيء معلوماً تكون الماهية معلومة، فلا يكون ذلك الجزء معرّفاً له، هذا خلف، فثبت أن الجزء إنّما يعرّف الشيء إذا عرّف شيئاً من أجزائه.

فذلك الجزء المعرِّف إمّا أن يكون هو الجزء المعرَّف، فيلزم تعريف الشيء بنفسه و هو محال،[١] أو ما هو خارج عنه، فيلزم تعريف الشيء بالخارج، و التعريف بالخارج محال؛ لأنّ الخارج إنّما يعرّف الشيء إذا عرف اختصاصه به؛ لأنّ الوصف الذي لا يختصّ بالشيء لا يصلح لتعريفه، فإذا لم يعرف اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به، فلا يفيد معرفته، و الاختصاص هو ثبوت الوصف للشيء و انتفاؤه عن غيره، فمعرفة الاختصاص تتوقّف على معرفة الشيء و معرفة ما يغايره من الأمور الغير المتناهية؛ إذ يمتنع معرفة الاختصاص مع الجهل بالشيء و بما عداه، فيتوقّف معرفته على معرفة الشيء و على معرفة ما عداه من الأمور الغير المتناهية، و ذلك محال؛ فإنّه يلزم من معرفة الشيء الدور؛ لأنّه حينئذ يتوقّف معرفة الشيء على تعريف الخارج إيّاه، و تعريف الخارج إيّاه يتوقّف على معرفة اختصاصه بالشيء، و معرفة اختصاصه بالشيء تتوقّف على معرفة الشيء، فيلزم الدور. و من معرفة ما عداه من الأمور الغير المتناهية إحاطة الذهن بما لا يتناهى؛ لأنّ ما عداه غير متناه، و المركّب من الداخل و الخارج خارج؛ لأنّ المركّب من الداخل و الخارج لا يكون نفس الشيء و لا داخلاً فيه، و إلّا

---

١. قوله: فتعريف الشيء بجميع أجزائه تعريف الشيء بنفسه، و هو (ب: هذا) محال. أقول: لأنّ جميع الأجزاء إن لم يكن نفسه فإمّا أن يكون داخلاً فيه أو خارجاً عنه، و كلاهما باطلان. أمّا الأوّل؛ فلأنّ الداخل في الشيء ما يتركّب الشيء منه و من غيره، فلا يكون جميع الأجزاء جميعها بل بعضها، و أمّا الثاني فظاهر (الجرجاني).

١. أ: - و هو محال.

يلزم أن يكون الخارج داخلاً؛ لأنّ[1] الخارج جزء من المركّب منه و من الداخل، و جزء الجزء جزء.

لا يقال: المركّب من الداخل و الخارج لا يكون خارجاً، و إلّا يلزم أن يكون الجزء الداخل[2] خارجاً.

لأنّا نقول: دخول المركّب في الشيء يوجب دخول كلّ جزء منه فيه، و أمّا خروجه عن الشيء فلا يوجب خروج كلّ جزء منه عنه[3]، فيلزم من بطلان التعريف بالخارج بطلان التعريف بالمركّب من الداخل و الخارج.

الثاني: أنّ الشيء المطلوب تصوّره إن كان مشعوراً به امتنع تحصيله؛ لامتناع تحصيل الحاصل، و إن لم يكن مشعوراً به امتنع طلبه؛ لامتناع توجّه الطلب نحو ما لا شعور به.

قال:

و أجيب عن الأوّل: بأنّ الجزء متقدّم على الكلّ بالطبع، و الأشياء التي كلّ واحد منهما متقدّم على شيء يمتنع أن تكون نفسه و معرّفاً به، و معرّف الشيء ليس بواجب[1] أن يعرّف شيئاً من أجزائه أصلاً؛ لجواز استغنائها بأسرها، و تعريف الموصوف متوقّف على كون الوصف[2] المعرّف بحيث يلزم من تصوّره تصوّره بعينه، و ذلك إنّما يتوقّف على اختصاصه و شموله في نفس الأمر، لا على العلم بها.

و هو ضعيف؛ لأنّ تقدّم كلّ واحد لا يقتضي تقدّم الكلّ من حيث هو كلّ و مجموع ليدلّ على المغايرة، و لو كانت الأجزاء بأسرها- حتّى الصوري- معلومة

---

۱. د: + الجزء.

۲. أ: - الداخل.

۳. قوله: لأنّا نقول: دخول المركّب الخ. أقول: فإنّ المركّبات كلّها في ثبوتها تحتاج إلى وجود جميع الأجزاء، و في انتفائها يكفي (ب: + انتفاء) جزء واحد (الجرجاني).

۱. أ: يوجب.

۲. س: وصف.

كانت الماهية معلومة، و إلّا لم يفد التحديد، و لو استلزم الخارجي تصوّره تصوّره، فإن كان متصوّراً كان الملزوم متصوّراً فاستغنى عن التعريف، و إن لم يكن متصوّراً امتنع التعريف به.

بل الجواب أنّ الأجزاء على انفرادها معلومة، و التحديد استحضارها مجموعة؛ بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود. و كذا الرسم إذا كان مركّباً، و أمّا المفرد فلا يفيد.

و عن الثاني بأنّ توجّه الطلب نحو الشيء المشعور به ببعض اعتباراته، فلا استحالة.

أقول:

أجيب عن الاعتراض الأوّل بأنّ التعريف بالداخل و الخارج صحيح. أمّا التعريف بالداخل إذا كان جميع الأجزاء؛ فلا نسلّم أنّ جميع الأجزاء نفسه، حتّى يلزم أن يكون التعريف بجميع الأجزاء تعريفاً بنفسه؛ فإنّ الجزء متقدّم[١] على الكلّ بالطبع، و الأشياء التي كلّ واحد منها متقدّم على الشيء[٢] يمتنع أن يكون نفس ذلك الشيء، حتّى يلزم أن يكون التعريف بجميع الأجزاء تعريفاً للشيء بنفسه.

و أمّا التعريف بالداخل إذا كان بعض الأجزاء، فصحيح. قوله: الجزء[٣] إنّما يعرّف الشيء إذا عرّف شيئاً من أجزائه، قلنا: لا نسلّم؛ فإنّ معرّف الشيء ليس بواجب أن يعرّف شيئاً من أجزائه أصلاً؛ لجواز استغناء الأجزاء بأسرها عن تعريف الجزء إيّاها. قوله: إذا كان جميع الأجزاء معلومة[٤] تكون الماهية معلومة فلا يكون الجزء معرّفاً لها، قلنا: لا نسلّم أنّ جميع الأجزاء إذا كانت معلومة تكون الماهية معلومة؛ فإنّ الكلّ غير

١. ج: مقدّم.

٢. أ: شيء.

٣. د: + و الجزء.

٤. قوله: إذا كان جميع الأجزاء للشيء معلوماً. أقول: أي بدون تعريف ذلك الجزء لشيء (ب: بشيء) منها (الجرجاني).

جميع الأجزاء، فيجوز أن تكون جميع الأجزاء معلومة و لا يكون الكلّ معلوماً[1]، فيحتاج الكلّ إلى التعريف، و الجزء يعرّفه.

و أمّا التعريف بالخارج؛ فلا نسلّم أنّه باطل. قوله: الخارج إنّما يعرّف الشيء إذا عرف اختصاصه به، قلنا: لا نسلّم. قوله: لأنّ الوصف الذي لا يختصّ بالشيء لا يصلح لتعريفه، قلنا: مسلّم. قوله: فإذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته، قلنا: لا نسلّم أنّه إذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به؛ فإنّه يجوز أن يكون مختصّاً به في نفس الأمر و لم يعلم اختصاصه به، فلا يحتمل عدم اختصاصه به، و حينئذ يفيد معرفته؛ فإنّ إفادة الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف يتوقّف على كون الوصف المعرّف بحيث يلزم من تصوّره تصوّر الموصوف بعينه[1]، و ذلك إنّما يتوقّف على اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف و شموله له في نفس الأمر؛ فإنّه لو لم يكن مختصّاً به لكان مشتركاً بين الموصوف و غيره، فيكون أعم منه، و العام لا يلزم من تصوّره تصوّر الخاص، و لو لم يكن شاملاً لكان أخصّ، و الأخصّ أخفى، فلا يصلح للتعريف، و إفادة الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف لا تتوقّف على العلم بالاختصاص و الشمول؛ فإنّ المفيد للتصوّر هو معرفة الوصف المختصّ الشامل، لا معرفة اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف، فجاز أن يكون بين الوصف المختصّ الشامل و بين الموصوف ملازمة بيّنة؛ بحيث ينتقل الذهن من تصوّره إلى تصوّر الموصوف؛ و إن لم يعلم اختصاصه به و شموله.

و لئن سلّم أنّ التعريف بالخارج يتوقّف على معرفة اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف، لكن[2] لا نسلّم لزوم الدور و معرفة ما لا يتناهى. قوله: معرفة الاختصاص تتوقّف على معرفة الموصوف و على معرفة ما عداه من الأمور الغير المتناهية، قلنا: العلم

---

۱ . قوله: فيجوز أن يكون جميع الأجزاء معلومة. أقول: و ما يقال: من أنّ المعرّف موجد للمعرّف و موجد الكلّ موجد لأجزائه ممنوع؛ فإنّ موجد السرير ليس موجداً للخشب (الجرجاني).

۱ . أ: - بعينه.

۲ . أ: + و لكن.

بالاختصاص يتوقّف على العلم بالموصوف بوجه مّا و على العلم بما عداه ممّا لا يتناهى مجملاً، فلا يلزم الدور و لا الإحاطة.

قال المصنّف: و هذا الجواب ضعيف؛ فإنّ تقدّم كلّ واحد من الأجزاء بالطبع لا يقتضي تقدّم الكلّ من حيث هو كلّ و مجموع[۱]، ليدلّ على مغايرة جميع الأجزاء لنفس الشيء؛ فإنّه يجوز أن يكون كلّ واحد من الأجزاء متقدّماً بالطبع، و الكلّ من حيث هو كلّ و مجموع لا يكون متقدّماً، و يكون حينئذ جميع الأجزاء نفس الشيء، فلا يصحّ[۲] التعريف بجميع الأجزاء[۳]؛ لامتناع تعريف الشيء بنفسه.

و أمّا قوله: معرّف الشيء ليس بواجب أن يعرّف شيئاً من أجزائه؛ لجواز استغنائها بأسرها، فيقال: لو كانت الأجزاء بأسرها حتّى الجزء الصوري معلومة كانت الماهية معلومة؛ لأنّه لو لم تكن الماهية معلومة عند العلم بجميع الأجزاء- حتّى الجزء الصوري- لم يفد التحديد معرفة المحدود[۱]، لكنّه مفيد عندكم، و إذا كانت الماهية معلومة عند العلم بجميع الأجزاء تكون غنية عن تحديد الجزء[۲] إيّاها، فلا يكون الجزء معرّفاً لها.

و أمّا قوله في الجواب عن التعريف بالخارج: تعريف الموصوف متوقّف على كون الوصف المعرّف بحيث يلزم من تصوّره تصوّره بعينه، و ذلك إنّما يتوقّف على اختصاصه به و شموله في نفس الأمر، لا على العلم بهما؛ فيقال: لو استلزم الخارجي تصوّره تصوّره، فإن كان الخارجي متصوّراً كان الملزوم متصوّراً، فاستغنى عن التعريف، و إن لم يكن الخارجي متصوّراً امتنع التعريف به.

---

۱ . قوله: لا يقتضي تقدّم الكلّ من حيث هو كلّ. أقول: و إلّا يلزم تقدّم جميع الأجزاء على جميع الأجزاء (ب: + فيكون حينئذ جميع الأجزاء نفس الشيء) (الجرجاني).

۲ . أ: فلا يصلح.

۳ . قوله: فلا يصحّ التعريف بجميع الأجزاء. أقول: لما تقدّم من الدليل السالم عن المعارض لورود المنع عليه (الجرجاني).

۱ . قوله: لم يفد التحديد معرفة المحدود. أقول: أي بالكنه؛ إذ لا يحصل منه إلّا معرفة جميع الأجزاء بمادته و صورته (الجرجاني).

۲ . أ: الأجزاء.

ثمّ قال المصنّف: بل الجواب أن التعريف بجميع الأجزاء معتبر؛ فإنّ الأجزاء على انفرادها معلومة، و التحديد يفيد استحضار الأجزاء مجتمعة؛ بحيث يحصل في الذهن صورة[1] مطابقة للمحدود. و تحقيق ذلك: أنّ جميع الأجزاء نفس الماهية، لكن جميع الأجزاء يعتبر في الذهن على وجهين؛ أحدهما على سبيل الإجمال؛ بأن يحصل لجميع الأجزاء وجود واحد، و بهذا الاعتبار هو المحدود، و ثانيهما على سبيل التفصيل؛ بأن يحصل لكلّ جزء وجود على حدة، و جميع الأجزاء بهذا الاعتبار حدّ، فلا يلزم من تعريف جميع الأجزاء على سبيل الإجمال بجميع الأجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه.

بيان ذلك: أنّ تعريف الماهية بجميع الأجزاء معناه أنّ تصوّرات جميع الأجزاء تفيد تصوّر جميع الأجزاء، و جميع تصوّرات الأجزاء غير تصوّر جميع الأجزاء؛ لأنّ جميع تصوّرات الأجزاء عبارة عن جميع وجودات الأجزاء في الذهن؛ لأنّ تصوّر الشيء عبارة عن وجوده في الذهن، فتصوّرات جميع الأجزاء وجوداتها في الذهن، و وجودات الأجزاء في الذهن غير وجود جميع الأجزاء في الذهن- أعني وجود الماهية إمّا بالذات أو بالاعتبار- فإنّ وجودات الأجزاء وجودات متعدّدة متعلّقة بالأجزاء[1]؛ بأن يكون لكلّ جزء وجود في الذهن مغاير لوجود الآخر؛ إمّا بالذات و إمّا بالاعتبار، و وجود جميع الأجزاء وجود واحد متعلّق بالجميع، و لا شكّ أنّ الوجودات المتغايرة المتعلّقة بالأجزاء

---

۱. د: + معلومة.

۱. قوله: فإنّ وجودات الأجزاء وجودات متعدّدة. أقول: أي (ب: - أي) إذا كانت الأجزاء معلومة متفرّقة موجوداً كلّ واحد منها بوجود على حدة، فإذا استحضرت و جمعت و قطع النظر عن الالتفات إلى كلّ واحد منها على حياله و صار الملاحظ الملتفت إليه هو المجموع من حيث هو، فهناك تصوّر إجمالي متعلّق به، فإمّا أن يقال: اجتماع تلك التصوّرات المتعلّقة بالتفاصيل صار سبباً لوجود هذا التصوّر الإجمالي الحادث بعده، فتكون المغايرة بالذات، و إمّا أن يقال: هذا التصوّر الإجمالي هو بعينه تلك التصوّرات المجتمعة على وجه انقطع الالتفات إلى خصوصيات الأجزاء و صار الالتفات إلى الكلّ من حيث هو كلّ، فالمغايرة بالاعتبار أعني التفصيل و الإجمال. و لعلّ هذا هو الحقّ؛ إذ لا يترتّب عليها تصوّر آخر مغاير لها بالذات، فتأمّل (الجرجاني).

غير وجود واحد متعلّق بالجميع، فتصوّرات[١] الأجزاء غير تصوّر جميع[٢] الأجزاء، فلا يلزم من التعريف بجميع الأجزاء[٣] تعريف الشيء بنفسه.

فإن قيل: لا يخلو إمّا أن يكون لكلّ واحد من الأجزاء وجود على حدة في الذهن، فيلزم أن يكون لكلّ من الجنس و الفصل في الذهن وجود مغاير لوجود الآخر في الذهن، فامتنع حمل أحدهما على الآخر بالمواطاة، و امتنع أيضاً حملهما على المجموع الحاصل منهما بالمواطاة. و شرط المعرّف أن يكون مساوياً للمعرّف في الصدق، و إذا لم يكن محمولاً بالمواطاة امتنع أن يكون مساوياً له، فامتنع التعريف به. و إمّا أن يكون الجميع موجوداً بوجود واحد في الذهن،[١] فيلزم تعريف الشيء بنفسه.

أجيب: بأنّ لكلّ من الجنس و الفصل وجوداً مغايراً لوجود الآخر في الذهن، و امتنع حمل أحدهما على الآخر بالمواطاة بهذا الاعتبار، و امتنع أن يكون جميع الأجزاء بهذا الاعتبار مساوياً للماهية في الصدق، لكن شرط المعرّف أن يكون مساوياً للمعرّف في الصدق باعتبار ماهيته من حيث هي هي، لا باعتبار ماهيته بقيد الوجود، و كلّ من الجنس و الفصل و إن كان له وجود مغاير لوجود الآخر، و مع اعتبار تقيّده[٢] بهذا القيد لا يحمل أحدهما على الآخر، لكن باعتبار أنّ كلّاً منهما قد يوجد مع الآخر بوجود واحد يصدق أحدهما على الآخر، و على تقدير أن يكون الجميع موجوداً بوجود واحد[٣] لا يلزم من التعريف بالأجزاء الموجودة في الذهن بوجود واحد تعريف الشيء بنفسه، و ذلك لأنّ الوجود الواحد باعتبار لحوقه لماهية الجنس في الذهن تصوّر لماهية الجنس، و باعتبار لحوقه لماهية الفصل تصوّر لماهية الفصل، و باعتبار لحوقه بالمجموع الحاصل

---

١. د: + جميع.

٢. أ، ج: - جميع.

٣. أ: - من التعريف بجميع الأجزاء.

١. أ، ج: + فيلزم أن يكون جميع الأجزاء موجوداً في الذهن بوجود واحد.

٢. ج: تقييده.

٣. قوله: بوجود واحد. أقول: أي في الخارج إن كانت الماهية منسوبة إليه محقّقة أو مقدّرة، أو في الذهن باعتبار آخر إن كانت منسوبة إليه (الجرجاني).

من الجنس و الفصل تصوّر للماهية، فالتصوّرات متغايرة[1] و إن كان الوجود في الذهن واحداً، فمجموع تصوّر الجنس و الفصل غير تصوّر المجموع الحاصل من الجنس و الفصل، و مجموع التصوّرين مفيد لتصوّر المجموع، فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه.

و كذا الرسم إن كان مركّباً تكون مفرداته متصوّرة، و لم يلزم من تصوّر مفرداته تصوّر المرسوم، بل يتوقّف على استحضارها مجموعة؛ بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمرسوم. و كذا الحدّ الناقص. و أمّا المفرد فلا يفيد؛ لأنّه إن كان متصوّراً يكون المعرّف متصوّراً، فاستغنى عن التعريف[1]، و إن لم يكن متصوّراً امتنع التعريف به.

و الجواب عن الثاني: أنّ توجّه الطلب نحو الشيء المشعور به ببعض اعتباراته، فلا استحالة؛ فإنّ الشيء المطلوب تصوّره معلوم من وجه و مجهول من وجه آخر، و توجّه الطلب نحو الشيء ذي الوجهين، لا نحو الوجه المعلوم أو الوجه المجهول، فلا يلزم تحصيل الحاصل و لا طلب المجهول[2].

[المبحث الثالث: في بيان ما يعرَّف و يعرَّف به]

قال:

الثالث في بيان ما يعرَّف و يعرَّف به. الحقائق إمّا أن تكون بسيطة أو مركّبة، و كلّ منهما إمّا أن يتركّب عنه غيره أو لا يتركّب. فالبسيط الذي لا يتركّب عنه غيره لا يحدّ و لا يحدّ به، كالواجب. و الذي يتركّب عنه غيره لا يحدّ و يحدّ به[3]

---

١ . قوله: فالتصوّرات متغايرة. أقول: أي بالاعتبار (الجرجاني).

١ . قوله: فاستغنى عن التعريف. أقول: قيل: جاز أن يكون متصوّراً و لا يكون ملتفتاً إليه مخطراً بالبال، و يكون المستلزم لتصوّر المعرّف هو الإخطار الحاصل بالحركة في المعقولات من المطالب إلى مباديها المؤدّية إليها (الجرجاني).

٢ . قوله: فلا يلزم تحصيل الحاصل و لا طلب المجهول. أقول: فيندفع ما يقال: من أنّ الوجه المعلوم لا يستحصل؛ لكونه حاصلاً، و الوجه المجهول لا يطلب؛ لكونه مجهولاً، لكن هذا الجواب يقتضي أن يكون هناك ثلاثه أشياء: المطلوب و الوجهان. و الحقّ أن يقال: المطلوب هو الوجه المجهول، و ليس مجهولاً مطلقاً حتّى يمتنع توجّه النفس إليه؛ فإنّه معلوم ببعض اعتباراته، و هو الوجه المعلوم، و هذا هو المذكور في المتن لا ما ذكره الشارح (الجرجاني).

٣ . أ، س: يحدّ به و لا يحدّ.

كالجوهر[١]، و المركّب الذي لا يتركّب عنه غيره يحدّ و لا يحدّ به كلاإنسان[٢]، و الذي يتركّب عنه غيره يحدّ و يحدّ به كالحيوان، فالحدّ للمركّب، و كذا الرسم التامّ، و أمّا الرسم الناقص فيشملهما.

أقول:

المبحث الثالث في بيان ما يعرَّف و يعرَّف به من الحقائق. الحقائق[١] إمّا أن تكون بسيطة، أي لا يكون لها جزء؛ بأن لا تلتئم من شيئين أو أكثر، أو مركّبة، أي يكون لها جزء؛ بأن تلتئم من شيئين فصاعداً. و كلّ واحد من البسيط و المركّب إمّا أن يتركّب عنه غيره أو لا، فهذه أربعة أقسام.

فالبسيط الذي لا يتركّب عنه غيره لا يحدّ، لا حدّاً تامّاً و لا حدّاً ناقصاً؛ لأنّ كلّاً من الحدّ التامّ و الناقص لا يمكن إلّا لما له جزء، و البسيط لا جزء له. و لا يحدّ به غيره؛ ضرورة عدم كونه جزءاً لغيره، كالواجب؛ فإنّه لا جزء له و لا هو جزء لغيره، فلا يحدّ و لا يحدّ به.

و البسيط الذي يتركّب عنه غيره لا يحدّ؛ لأنّه لا جزء له، و يحدّ الغير به[٢]؛ لأنّه جزء لغيره، كالجوهر؛ فإنّه بسيط لا جزء له، و يتركّب عنه غيره؛ لأنّه جنس للجواهر، فلا يحدّ و يحدّ الغير به.

و المركّب الذي لا يتركّب عنه غيره يحدّ[٣]؛ لأنّ له جزءاً، و لا يحدّ الغير به؛ ضرورة عدم كونه جزءاً لغيره، كالإنسان؛ فإنّه مركّب من الحيوان و الناطق، و لا يتركّب عنه غيره؛ ضرورة كونه نوعاً سافلاً، فيحدّ و لا يحدّ به.

---

١. أ: - كالجوهر.

٢. أ، س: كالإنسان.

١. ج: + و الحقائق.

٢. قوله: و يحدّ الغير به. أقول: إن لم يكن الغير بديهي التصوّر (الجرجاني).

٣. قوله: و المركّب الذي لا يتركّب عنه غيره يحد. أقول: إن لم يكن بديهياً (الجرجاني).

و المركّب الذي يتركّب عنه غيره يحدّ؛ لأنّ له جزءاً، و يحدّ الغير به؛ ضرورة كونه جزءاً له كالحيوان؛ فإنّه مركّب من الجسم و النامي و الحسّاس، و يتركّب عنه غيره كالإنسان، فيحدّ الحيوان و يحدّ به.

فالحدّ للمركّب- سواء كان حدّاً تامّاً أو حدّاً ناقصاً- و كذا الرسم التامّ؛ ضرورة تركّبه من الجنس[1] و الخاصة. و أمّا الرسم الناقص فيشمل البسيط و المركّب. و كلّ ما له خاصة لازمة بيّنة غير بديهي يرسم، و كلّ ما هو خاصة لازمة بيّنة لشيء غير بديهي التصوّر يرسم[2] ذلك الشيء بها.

[الفصل الثالث: في الحجج]

[المبحث الأوّل: في أنواع الحجج]

قال:

الفصل الثالث: في الحجج. و فيه مباحث:

الأوّل: في أنواع الحجج. الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول، فإمّا أن يستدلّ بالكلي على الجزئي أو بأحد المتساويين على الآخر، و يسمّى قياساً، أو بعكسه و يسمّى استقراء تامّاً إن كان بجميع جزئياته، و ناقصاً إن لم يكن، أو بجزئي على جزئي آخر و سمّي تمثيلاً، و قياساً في عرف[3] الفقهاء، و الجزئي الأوّل أصلاً و الثاني فرعاً و المشترك جامعاً.

و تأثيره يعرف تارة بالدوران و أخرى بالسبر و التقسيم أو بغيرهما. و قد استقصينا الكلام فيه في «منهاج الوصول إلى علم الأصول».

---

١. د: + القريب.

٢. أ: رسم.

٣. س: عند.

أقول:

لمّا فرغ من الفصل الثاني في الأقوال الشارحة شرع في الفصل الثالث في الحجج، و ذكر فيه ثلاثة مباحث؛ الأوّل: في أنواع الحجج، الثاني: في القياس و أصنافه، الثالث: في مواد الحجج.

المبحث الأوّل: في أنواع الحجج. و هي جمع حجّة، و هي الموصل القريب إلى التصديق. و الحجّة و الدليل مترادفان.

و رسم الدليل بأنّه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول، و أراد بالعلم الملزوم، و العلمِ اللازم التصديقَ الشامل للظن و الاعتقاد و اليقين. و أراد باللزوم ما هو أعم من اللزوم العادي و العقلي[١]، سواء كان بيّناً- أي بغير وسط- أو غير بيّن، أي بوسط[٢].

و قوله: بوجود المدلول[٣]، لا يقتضي خروج الدليل المفضي إلى المدلول العدمي؛ لأنّ المدلول العدمي له وجود في الذهن[٤]؛ لأنّ المدلول ما يتعلّق به دلالة الدليل، و هو من المركّبات الخبرية المشتملة على النسبة الواقعة بين المحكوم عليه و به، أعم من الثبوت و الانتفاء، و لكلّ منهما وجود في الذهن. فالدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بوجود المدلول، أعم من أن يكون المدلول من المركّبات السلبية أو الثبوتية. و لمّا كان هذا التعريف بحسب اللفظ لم يتحاش فيه عن ذكر المدلول؛ فإنّ التعريفات اللفظية لا يحترز فيها عن أمثاله.

و الدليل على[٥] ثلاثة أنواع. و وجه الحصر: أنّ الدليل أمر إضافي يستدعي شيئين؛ أحدهما ما يكون العلم به ملزوماً، و الآخر ما يكون العلم به لازماً. و الأوّل يستدلّ به، و

---

١ . قوله: و أراد باللزوم ما هو أعم. أقول: ليندرج فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة، كما ذهب إليه الأشعري (الجرجاني).

٢ . ج: بواسطة.

٣ . قوله: بوجود المدلول. أقول: و يمكن أن يقال: إضافة الوجود إلى المدلول إضافة الصفة. فيؤول المعنى إلى المدلول الموجود في الذهن، لكن في الصفة ممّا لا فائدة فيه (الجرجاني).

٤ . قوله: لأنّ المدلول العدمي له وجود في الذهن. أقول: هذا مسلّم، لكن لا يجدي بطائل؛ فإنّ العلم بالدليل يلزم منه وجود المدلول في الذهن؛ سواء كان وجودياً أو عدمياً، لا العلم بوجوده فيه (الجرجاني).

٥ . أ: – على.

الثاني يستدلّ عليه. فالمستدلّ به إمّا أن يكون كلّياً أو جزئياً[1]، و كذا المستدلّ عليه. و إذا كان المستدلّ به و المستدلّ عليه كلّيين يجب تساويهما في الصدق ليلزم من العلم بأحدهما العلم بالآخر.

إذا عرفت هذا فنقول: إمّا أن يستدلّ بالكلّي على الجزئي، كما يستدلّ بثبوت الإمكان للتأليف- الذي هو كلّي- على ثبوته للجسم- الذي هو جزئي- بأن يقال: كلّ جسم مؤلّف، و كلّ مؤلّف ممكن، فكلّ جسم ممكن. أو يستدلّ بالكلّي على الكلّي، أي بأحد المتساويين على الآخر، كما يستدلّ بثبوت الضحك للمتعجّب بالقوّة- الذي هو كلّي مساوٍ للإنسان- على ثبوته للإنسان- الذي هو كلّي مساوٍ للمتعجّب بالقوّة- بأن يقال: كلّ إنسان متعجّب بالقوّة، و كلّ متعجّب بالقوّة ضاحك، فكلّ إنسان ضاحك. و يسمّى هذان القسمان قياساً.

أو بعكسه، أي يستدلّ بالجزئي على الكلّي، و يسمّى استقراءً تامّاً؛ إن كان الاستدلال بجميع جزئيات الكلّي عليه، مثل أن يقال: كلّ جسم ذو وضع؛ لأنّ الجسم إمّا بسيط أو مركّب، و كلّ منهما ذو وضع، و استقراءً ناقصاً؛ إن لم يكن الاستدلال بجميع جزئياته بل ببعضها، مثل أن يقال: كلّ حيوان يحرّك[2] فكّه الأسفل عند المضغ؛ لأنّ الإنسان و الطيور و الدوابّ كذلك، و الاستقراء الناقص لا يفيد اليقين؛ لجواز أن يكون حال البعض الذي لم يستقرء بخلاف حال البعض الذي استقرئ كالتمساح؛ فإنّه لا يحرّك[3] فكّه الأسفل، فلا يصدق الحكم الكلّي.

أو يستدلّ بجزئي على جزئي آخر لاشتراكهما في وصف، كما يستدلّ بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما في الإسكار؛ بأن يقال: النبيذ حرام كالخمر؛ لاشتراكهما في الإسكار. و يسمّى تمثيلاً في عرف المتكلمين، و قياساً في عرف الفقهاء.

---

١. قوله: فالمستدلّ به إمّا أن يكون كلّياً. أقول: اندراج جميع أقسام القياس الاستثنائي و الاقترانى المتّصل و المنفصل فيما ذكر غير ظاهر (الجرجاني).

٢. أ، ج: يتحرّك.

٣. أ، ج: لا يتحرّك.

و الجزئي الأوّل- و هو الخمر في مثالنا هذا- يسمّى أصلاً، و الجزئي الثاني- و هو النبيذ في مثالنا- يسمّى فرعاً، و الوصف المشترك بينهما- و هو الإسكار في مثالنا- يسمّى جامعاً.

و الجامع إنّما يفيد إذا ثبت كونه مؤثّراً في الحكم، أي معرّفاً له. و تأثيره يعرف تارة بالدوران، و هو ترتّب الأثر على الشيء الذي له صلوح العلّية وجوداً و عدماً، أي بوجد بوجوده و يعدم بعدمه، كترتّب الحرمة على الإسكار وجوداً و عدماً. أمّا وجوداً؛ ففي ماء العنب عند وجود الشدّة المُطربة. و أمّا عدماً؛ فعند[1] كونه عصيراً لم تحدث فيه الشدة المطربة، أو عند صيرورته خلّاً.

و أخرى بالسبر و التقسيم، و هو حصر الأوصاف في الأصل، و إلغاء البعض ليتعيّن الباقي للعلّية، كما يقال: علّة حرمة الخمر إمّا الإسكار أو كونه ماء العنب أو المجموع أو غيرها. و غير الإسكار لا يكون علّة بالطريق الذي يفيد إبطال علّيّة الوصف، فتعيّن الإسكار للعلّيّة.

أو بغير الدوران و السبر من الطرق الدالّة على علّيّة الوصف، كالنصّ و الإجماع و المناسبة و الشبه. و قد استقصى المصنّف الكلام في القياس في «منهاج الوصول إلى علم الأصول».

[المبحث الثاني: في القياس و أصنافه]

قال:

الثاني: في القياس و أصنافه. القياس قول مؤلّف من أقوال متى سلّمت لزم عنه لذاته قول آخر، و هو إمّا أن يشمل النتيجة أو نقيضها بالفعل، و يسمّى استثنائياً[2]، أو لا، و يسمّى اقترانياً[3].

---

١. ج: ففي.

٢. أ: استثنائية.

٣. أ: اقترانية.

أقول:

المبحث الثاني: في القياس و أصنافه. اعلم أنّ الجزئيات المندرجة تحت الكلّي إمّا أن يكون تباينها بالذاتيات أو بالعرضيات[1] أو بهما، و الأوّل يسمّى أنواعاً، و الثاني أصنافاً، و الثالث أقساماً. و لمّا كان جزئيات المعرّف- و هي الحدّ التامّ و[2] الناقص و الرسم التامّ و[3] الناقص- يباين بعضها بعضاً بالذاتيات، كتباين الحدّ التامّ و الحدّ الناقص، و بعضها بالعرضيات، كتباين الرسم التامّ و الناقص[4]، سمّاها أقساماً. و لمّا كان تباين جزئيات الحجّة- و هي القياس و الاستقراء و التمثيل- بالذاتيات سمّاها أنواعاً، و لمّا كان تباين جزئيات القياس- و هي الاستثنائي و الاقتراني على هيئة الشكل الأوّل و الثاني و الثالث و الرابع- بالعرضيات سمّاها أصنافاً.

و القول يطلق على المسموع- أي الملفوظ- و على المعقول- أي المعنى القائم بالنفس- و المراد به هاهنا المعقول؛ لأنّه هو المستلزم للمطلوب، و تسمية القول المسموع قياساً بطريق المجاز.

قوله: مؤلّف من أقوال، أراد به قضيتين فصاعداً ليشمل القياس البسيط و القياس المركّب، و يخرج عنه القضية الواحدة المستلزمة لعكسها و عكس نقيضها.

و لا تنتقض بنحو قولنا: فلان يطوف بالليل فهو سارق، و بقولنا: لمّا كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً؛ فإنّ كلّاً منهما قضية واحدة مستلزمة لقضية أخرى، و مع هذا قياس؛ لأنّا لا نسلّم أنّ قولنا: «فلان يطوف بالليل» وحده يستلزم قولنا: «فهو سارق»، بل هو مع قولنا: «و كلّ من يطوف بالليل فهو سارق» يستلزمه، و لا نسلّم أنّ قولنا: «لمّا

---

۱ . ج: العرضيات.

۲ . ج: + الحدّ.

۳ . ج: + الرسم.

٤ . قوله: و بعضها بالعرضيات كتباين الرسم التامّ و الناقص. أقول: تباين الرسمين ليس بما هو عرضي بالقياس إليهما، بل بالقياس إلى ماهية المرسوم، فالظاهر أنّ نسبة أحدهما إلى الآخر كنسبة أحد الحدّين إلى الآخر، بل الأولى أن يقال: الاختلاف بين أقسام الحجّة كالاختلاف بين الأنواع، و الاختلاف بين أقسام القياس كالاختلاف بين الأصناف، و أمّا أقسام المعرّف فقد اجتمع فيها ما يشبه الاختلافين (الجرجاني).

كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» قضية واحدة؛ فإنّ كلمة «لمّا» كما دلّت على الاتّصال دلّت على وضع المقدّم، فيكون بالحقيقة[١] قضيتين؛ إحداهما الاتّصال، و الأخرى وضع المقدّم.

و قوله: متى سلّمت، لا يعني به كونها صادقة في نفس الأمر، بل كونها بحيث إذا فرض صدقها، ليندرج فيه قياس مقدّماته كاذبة[٢]. و قوله: لزم عنه، أي عن القول المؤلّف، يفيد كون هيئة التأليف داخلة في القياس، فلذلك لم يقل: لزم عنها؛ فإنّ المطلوب لم يحصل من تلك الأقوال إلّا مع الهيئة المخصوصة.

و قوله: لذاته، أي لا يكون اللزوم بواسطة مقدّمة أجنبية، أي لا تكون لازمة لإحدى مقدّمتي القياس أو بواسطة مقدّمة في قوّة المذكورة، أي تكون لازمة لإحدى مقدّمتي القياس لكن حدّاهما[٣] مغايران لحدود القياس.

و الأوّل- أي اللزوم بواسطة مقدّمة أجنبية- كقولنا: أ مساوٍ لـ ب، و ب مساوٍ لـ ج؛ فإنّه يلزمه أنّ أ مساوٍ لـ ج، لكن لا لذات هذا التأليف، و إلّا لكان هذا النوع من التأليف منتجاً دائماً، و ليس كذلك؛ لأنّه لو أخذ بدل المساواة المباينة أو النصفية أو الضِعفية لم يلزم؛ فإنّا إذا قلنا: أ مباين لـ ب، و ب مباين لـ ج، لم يلزم أن يكون أ مبايناً لـ ج؛ لأنّ مباين المباين لم يلزم أن يكون مبايناً. و كذلك إذا قلنا: أ نصف لـ ب، و ب نصف لـ ج، لم يلزم أنّ أ نصف لـ ج؛ لأنّ نصف النصف لا يكون نصفاً. و كذا لو قلنا: أ ضِعف لـ ب، و ب ضِعف لـ ج، لم يلزم أنّ أ ضِعف لـ ج؛ لأنّ ضِعف الضِعف لا يكون ضِعفاً، بل إنّما يلزم من هذا التأليف[٤] أ مساوٍ لـ ج بواسطة قولنا: كلّ مساوٍ لـ ب مساوٍ لكلّ ما يساويه ب؛ فإنّه إذا انضمّ إلى الأوّل أنتج أ مساوٍ لكلّ ما يساويه ب، و معناه: كلّ ما

---

١. د: على الحقيقة.

٢. قوله: قياس مقدّماته كاذبة. أقول: فإنّها و إن لم تكن مقدّماته صادقة لكنها بحيث لو سلّمت لزم عنها قول آخر، كقولنا: كلّ إنسان حجر، و كلّ حجر جماد؛ فإنّه لو سلّمت مقدّمتاه لزم عنهما قول آخر، و هو: كلّ إنسان جماد (الجرجاني).

٣. أ، د: حدّاهما.

٤. ج: + أنّ.

يساويه ب فـ أ مساوٍ له، و ب مساوٍ لـ ج، معناه: ج يساويه ب، فيجعل صغرى لقولنا: كلّ ما يساويه ب فـ أ مساوٍ له، ينتج حينئذ: أ مساوٍ له، و معناه: أنّ أ مساوٍ لـ ج[1]، و هو المطلوب.

فعلم أنّ التأليف المذكور إنّما يلزم قولنا: أ مساوٍ لـ ج بواسطة قولنا: كلّ مساوٍ لـ ب مساوٍ لكلّ ما يساويه ب، و هي مقدّمة أجنبية غير لازمة لإحدى مقدّمتي القياس. فحيث لم تصدق هذه المقدّمة لم ينتج هذا التأليف، كما في قولنا: أ نصف لـ ب، و ب نصف لـ ج؛ لأنّه لا يصدق كلّ ما هو نصف لـ ب فهو نصف لكلّ ما يكون ب نصفه.

و حيث تصدق تلك المقدّمة ينتج، كما في قياس المساواة و ما يجري مجراه، كقولنا: أ ملزوم لـ ب، و ب ملزوم لـ ج؛ فإنّه يلزمه أ ملزوم لـ ج؛ إذ يصدق كلّ ما هو ملزوم لـ ب ملزوم لكلّ ما يكون ب ملزوماً له.

و الثاني- أي اللزوم بواسطة مقدّمة في قوّة المذكورة[2]- كقولنا: جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، و ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر؛ فإنّه يلزمه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض التالي، و هو قولنا: كلّ ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر؛ فإنّه يجعل كبرى لقولنا: جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، لينتج المطلوب.

و إنّما اشترط كون تلك المقدّمة على وجه يكون حدّاها مغايرين لحدود القياس لئلّا يخرح البيان بالعكس المستوي؛ فإنّ حدود القياس ثمّة لم تتغير بخلاف الحدود هاهنا؛ لأنّ عكس النقيض يغيّر حدود القياس بخلاف العكس المستوي.

---

١ . قوله: معناه أ مساوٍ لـ ج. أقول: و قيل في بيان إنتاج قياس المساواة: إنّ قياس المساواة لزم منه لذاته قولنا: أ مساوٍ لما يساوي ج، فإذا (ب: و إذا) ضممناه إلى قولنا: و كلّ ما هو مساوٍ لما يساوي ج، فهو مساوٍ لـ ج، ينتج النتيجة المذكورة. و فيه نظر؛ لأنّ لزوم أنّ أ مساوٍ لما يساوي ج من المقدّمتين ليس أيضاً بالذات (الجرجاني).

٢ . قوله: و الثاني، أي اللزوم بواسطة مقدّمة في قوّة المذكور. أقول: هذا القول بالنسبة إلى اللازم المذكور ليس بقياس، و أمّا إذا قيس إلى قولنا: ليس (ب: - ليس) جزء الجوهر ما (ب: - ما) ليس بجوهر، كان قياساً من الشكل الثاني و مندرجاً في تعريفه (الجرجاني).

و المراد باللزوم لذاته أعم من البيّن و غيره؛ ليندرج فيه القياس الكامل و غيره. و قوله: قول آخر، أي يغاير كلّ واحدة من المقدّمتين، و إلّا يلزم أن يكون كلّ قضيتين متباينتين قياساً؛ لاستلزامه كلّ واحدة منهما.

لا يقال: اعتبار[١] هذا القيد يقتضي أن لا يكون القياس الاستثنائي الذي استثني فيه عين المقدّم قياساً، كقولنا: إن كان «أ ب» فـ«ج د»، لكن «أ ب»، فـ«ج د»؛ لأنّ القول اللازم[٢] عين إحدى المقدّمتين.

لأنّا نقول: القول اللازم في الاستثنائي هو التالي، و إحدى المقدّمتين هي الملازمة بين المقدّم و التالي، و الأخرى وضع المقدّم، و لا شكّ أنّ القول اللازم مغاير لكلّ منهما؛ فإنّ القول اللازم: «ج د»، و إحدى المقدّمتين: إن كان «أ ب» فـ«ج د»، و المقدّمة الأخرى: «أ ب».

ثمّ القياس لا يخلو إمّا أن يشمل النتيجة أو نقيضها بالفعل، و يسمّى استثنائياً، كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكنّ الشمس طالعة، ينتج: النهار موجود، و هو مذكور في القياس بالفعل[٣]. و كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكن لم يكن النهار موجوداً، فلم تكن الشمس طالعة. فالنتيجة- و هي قولنا: لم تكن الشمس طالعة- نقيضها مذكور في القياس بالفعل.

أو لم يشمل النتيجة و لا نقيضها بالفعل، و يسمّى اقترانياً، كقولنا: العالم متغير، و كلّ متغير حادث، فالعالم حادث. فقولنا: فالعالم حادث، نتيجة و لم يشملها القياس و لا نقيضها بالفعل.

قال:

---

١. أ: - اعتبار.

٢. ج: + عن المقدّمتين.

٣. قوله: و هو مذكور في القياس بالفعل. أقول: و معنى كون النتيجة مذكورة بالفعل في القياس أنّها بأجزائها المادّية و هيئتها التأليفية مذكورة فيه؛ و إن طرأ عليها ما أخرجها عن كونها قضية و عن احتمالها الصدق و الكذب (الجرجاني).

و الأوّل هو أن يستدلّ بوجود الملزوم على وجود اللازم، أو بعدمه على عدم الملزوم، أو بوجود أحد المتعاندين على عدم الآخر، أو بعدمه على وجوده. فيكون مشتملاً على مقدّمة حاكمة بالملازمة بينهما، و تسمّى شرطية متّصلة.

أو بالمعاندة، و تسمّى شرطية منفصلة حقيقية؛ إن تعاندا مطلقاً، و مانعة الجمع؛ إن تعاندا صدقاً فقط، و مانعة الخلو؛ إن تعاندا كذباً فقط.

و أخرى تدلّ على وضع الملزوم، أو المعاند مطلقاً، أو صدقاً، أو رفع اللازم أو المعاند مطللقاً، أو كذباً، و تسمّى استثنائية.

أقول:

و الأوّل- أي القياس الاستثنائي- هو أن يستدلّ بوجود الملزوم على وجود اللازم، كقولنا: إن كان هذا إنساناً فهو حيوان، لكنّه إنسان، فهو حيوان. أو يستدلّ بعدم اللازم على عدم الملزوم، كما إذا قيل في المثال المذكور: لكنّه ليس بحيوان، فليس بإنسان. أو يستدلّ بوجود أحد المتعاندين على عدم الآخر، أو بعدم أحد المتعاندين على وجود الآخر، كقولنا: إمّا أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً، لكنّه زوج فليس بفرد، لكنّه فرد فليس بزوج، لكنّه ليس بزوج فهو فرد، لكنّه ليس بفرد فهو زوج.

فعلى هذا يكون القياس الاستثنائي مشتملاً على مقدّمة حاكمة بالملازمة بين الملزوم و اللازم ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم، و من عدم اللازم عدم الملزوم، و تسمّى تلك المقدّمة شرطية متّصلة. و لا يخفى أنّه يشترط أن تكون موجبة كلية لزومية؛ ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم، و من عدم اللازم عدم الملزوم.

أو يكون الاستثنائي مشتملاً على مقدّمة حاكمة بالمعاندة بين الأمرين؛ ليلزم من وجود أحدهما عدم الآخر، أو[1] من عدم أحدهما وجود الآخر، و تسمّى تلك المقدّمة شرطية منفصلة حقيقية؛ إن تعاندا مطلقاً، أي صدقاً و كذباً، أي لا يصدقان معاً[2] و لا

---

١. ب: و.

٢. ب: - معاً.

يكذبان معاً، كالمثال المذكور. و مانعة الجمع؛ إن تعاندا صدقاً فقط، أي لا يصدقان معاً[١] و يكذبان معاً[٢]، كقولنا: إمّا أن يكون هذا الشيء إنساناً أو فرساً. و مانعة الخلوّ؛ إن تعاندا كذباً فقط، أي لا يكذبان و يصدقان، كقولنا: إمّا أن يكون هذا الشيء لاإنساناً أو لافرساً.

و لا يخفى أنّ المنفصلة يشترط فيها أن تكون موجبة كلية عنادية؛ ليلزم[٣] من وجود أحد الجزئين عدم الآخر، و[٤] من عدمه وجود الآخر، و يكون القياس الاستثنائي مشتملاً على مقدّمة أخرى، تدلّ على وضع الملزوم في المتّصلة أو وضع المعاند مطلقاً- أي صدقاً و كذباً- في الحقيقية، أو صدقاً فقط في مانعة الجمع، أو كذباً[٥] في مانعة الخلوّ[٦]، أو رفع اللازم في المتصلة، أو رفع المعاند مطلقاً- أي صدقاً و كذباً- في الحقيقية، أو رفع المعاند كذباً فقط في مانعة الخلوّ، و تسمّى المقدّمة الأخرى استثنائية.

قال:

و الثاني على أربعة أوجه؛ لأنّه لا بدّ له[٧] من أمر يناسب طرفي المطلوب، و يسمّى أوسط، و المحكوم عليه في المطلوب أصغر، و المحكوم به أكبر، و المقدّمة التي فيها الأصغر صغرى[٨]، و التي فيها الأكبر كبرى[٩].

فالأوسط إمّا أن يكون محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى، أو محمولاً فيهما، أو موضوعاً فيهما، أو موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى.

---

١. أ، ب: - معاً.

٢. أ، ب: - معاً.

٣. ج: فيلزم.

٤. أ، د: أو.

٥. ج: + فقط.

٦. ب: - أو صدقاً فقط في مانعة الجمع، أو كذباً في مانعة الخلوّ. أ: - أو كذباً في مانعة الخلوّ.

٧. د: - له.

٨. أ: بالصغرى. د: الصغرى.

٩. أ: بالكبرى. د: الكبرى.

أقول:

لمّا فرغ من القياس الاستثنائي شرع في القياس الاقتراني، و هو بحسب ما يتركّب[1] من القضايا ينقسم إلى حملي، و هو المؤلّف من الحمليات الصرفة، و إلى شرطي، و هو المركّب من الشرطيات الصرفة، أو منها و من الحمليات[2]. و المصنّف لم يتعرّض إلّا للاقتراني الحملي.

و لا بدّ في كلّ قياس اقتراني حملي من مقدّمتين تشتركان في أمر يناسب طرفي المطلوب[3]، و يسمّى ذلك الأمر أوسط؛ لتوسّطه بين طرفي المطلوب، و تنفرد إحدى المقدّمتين بالمحكوم عليه في المطلوب المسمّى بالأصغر؛ لكونه بحسب الغالب أخصّ من المحكوم به، و تنفرد المقدّمة الأخرى بالمحكوم به في المطلوب المسمّى بالأكبر؛ لكونه بحسب الغالب أعم من المحكوم عليه، و تسمّى المقدّمة التي فيها الأصغر بالصغرى؛ لاشتمالها عليه، و المقدّمة التي فيها الأكبر بالكبرى؛ لاشتمالها عليه، كقولنا: كلّ إنسان حيوان، و كلّ حيوان حسّاس، فكلّ إنسان حسّاس، و هو المطلوب[4]. و «الإنسان» هو الأصغر، و قولنا: «كلّ إنسان حيوان» هو الصغرى، و قولنا[5]: «الحسّاس» هو الأكبر، و قولنا: «كلّ حيوان حسّاس» هو الكبرى، و «الحيوان» هو الأوسط، و القضية التي هي[6] جزء للقياس[7] تسمّى مقدّمة، و ما تنحلّ إليه المقدّمة كالموضوع و المحمول دون الرابطة يسمّى حدّاً للقياس.

---

١. ب: + عنه.

٢. أ: الحملي.

٣. قوله: في أمر يناسب طرفي المطلوب. أعني موضوع النتيجة و محمولها؛ لأنّ النسبة بينهما لمّا كانت مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس، فلو لم يكن أمر يناسب طرفي المطلوب بسببه يعلم النسبة بينهما لم يفد القياس النتيجة (الجرجاني).

٤. ب: فقولنا: «كلّ إنسان حسّاس» هو المطلوب.

٥. أ: – قولنا.

٦. ج: جُعِلت.

٧. ب: القياس.

فلكلّ قياس ثلاثة حدود: الأصغر و الأوسط و الأكبر. و هيئة نسبة الأوسط إلى الأصغر و الأكبر بالوضع و الحمل تسمّى شكلاً، و اقتران الصغرى بالكبرى يسمّى قرينة و ضرباً، و القول اللازم يسمّى مطلوباً؛ إن سيق منه إلى القياس، و نتيجة؛ إن سيق من القياس إليه[١].

و الأشكال أربعة؛ لأنّ الأوسط إمّا أن يكون محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى، و هو الشكل الأوّل. يسمّى بالأوّل؛ لأنّه بديهي الإنتاج يتوقّف[٢] عليه الباقي، و ينتج المطالب الأربعة[٣]، و أشرف المطالب.

أو الأوسط محمولاً فيهما، أي في الصغرى و الكبرى، و هو الشكل الثاني. جعل ثانياً؛ لأنّه يشارك الأوّل في الصغرى التي هي أشرف من الكبرى؛[٤] لاشتمالها على موضوع المطلوب الذي هو أشرف من محموله، و لأنّه ينتج الكلّي الذي هو أشرف من الجزئي؛ و إن كان الكلّي سلباً و الجزئي إيجاباً.

أو الأوسط موضوعاً فيهما، أي في الصغرى و الكبرى، و هو[٥] الشكل الثالث. جعل ثالثاً لمشاركته الأوّل في إحدى المقدّمتين، و هي الكبرى.

أو الأوسط موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى، و هو الشكل الرابع. جعل رابعاً؛ لمخالفته الأوّل في المقدّمتين.

قال:

فالأوّل أن يستدلّ بصدق الأوسط على كلّ الأصغر أو بعضه، و صدق الأكبر على كلّ ما صدق عليه الأوسط أو سلبه عنه على صدق الأكبر على كلّ الأصغر أو بعضه، أو سلبه عن كلّه أو بعضه.

---

١. قوله: من القياس إليه. أقول: فإنّه يوضع المطلوب أوّلاً، ثمّ يرتّب بما يدلّ عليه و يستلزمه، فما دام كذلك فهو المطلوب، فإذا تمّ القياس فهو النتيجة (الجرجاني).

٢. ب: فيتوقّف.

٣. ج: الأربع.

٤. ج: + و.

٥. ب: فهو.

أقول:

الضروب الممكنة الانعقاد في كلّ شكل من الأشكال الأربعة بحسب الكمّية- أي الكلّية و الجزئية- و الكيفية- أي الإيجاب و السلب- ستّة عشر؛ حاصلة[1] من ضرب الصغريات الأربع: الموجبة الكلية و الموجبة الجزئية و السالبة الكلية و السالبة الجزئية، في الكبريات الأربع كذلك.

و شرط إنتاج الشكل الأوّل بحسب الكيفية إيجاب الصغرى؛ لأنّها لو كانت سالبة يكون الأوسط مسلوباً عن الأصغر، فلا يندرج الأصغر تحت الأوسط، فلم يتعدّ الحكم بالأكبر على الأوسط- إيجاباً أو سلباً- إلى الأصغر؛ لأنّ الحكم بالأكبر على ما صدق عليه الأوسط بالفعل، و الأصغر لا يكون من جملة ما صدق عليه الأوسط بالفعل على تقدير سلبه عن الأصغر.

و بحسب الكمّية كلّية الكبرى؛ لأنّها لو كانت جزئية لكان الحكم بالأكبر على بعض ما صدق عليه الأوسط بالفعل، و لا يلزم أن يكون الأصغر من جملة ذلك البعض؛ و إن كان الأوسط صادقاً عليه، فلا يلزم تعدّي الحكم من الأوسط إلى الأصغر.

فسقط[2] باعتبار إيجاب الصغرى ثمانية أضرب، و هي الحاصلة من كلّ واحدة من السالبتين صغرى و المحصورات الأربع كبرى. و باعتبار كلّية الكبرى سقط أربعة أضرب[3]، و هي الحاصلة من[4] الكبرى الموجبة الجزئية و السالبة الجزئية مع الموجبتين صغرى، فبقي الضروب المنتجة أربعة: الصغرى الموجبة الكلية و الجزئية، كلّ واحدة منها مع الكبرى الموجبة الكلية و السالبة الكلية.

---

١. أ، ب، ج: الحاصلة.

٢. أ: فيسقط.

٣. أ: -أضرب. ب: أربعة أخرى.

٤. ج: + ضرب كلّ واحدة من السالبتين صغرى في المحصورات الأربع كبرى، و باعتبار كلّية الكبرى سقط أربعة أضرب، و هي الحاصلة من.

فالشكل الأوّل هو أن يستدلّ بصدق الأوسط على كلّ الأصغر، و هو الصغرى الموجبة الكلّيه، كقولنا: كلّ ج ب، أو بصدق الأوسط على بعض الأصغر، و هو الصغرى الموجبة الجزئية، كقولنا: بعض ج ب، أو بصدق الأوسط على بعض الأصغر، و هو الصغرى الموجبة الجزئية، كقولنا: بعض ج ب، كلّ منهما مع صدق الأكبر على كلّ ما يصدق عليه الأوسط، و هو الكبرى الموجبة الكلية، كقولنا:[1] كلّ ب أ، أو مع سلب الأكبر عن كلّ ما صدق عليه الأوسط، و هو السالبة الكلّية الكبرى[2] كقولنا: و لا شيء من ب أ، على صدق الأكبر على كل الأصغر أو على بعضه، أو سلب الأكبر عن كل الأصغر أو بعضه، أي يستدل بصدق الأوسط على كل الأصغر، و صدق الأكبر على كل ما صدق عليه الأوسط، على صدق الأكبر على كل الأصغر، كقولنا: كلّ ج ب، و كلّ ب أ، فـ كلّ ج أ.

أو يستدلّ بصدق الأوسط على بعض الأصغر و صدق الأكبر على كلّ ما صدق عليه الأوسط، على صدق الأكبر على بعض الأصغر، كقولنا: بعض ج ب، و كلّ ب أ، فـ بعض ج أ.

أو يستدلّ بصدق الأوسط على كلّ الأصغر و سلب الأكبر عن كلّ ما صدق عليه الأوسط، على سلب الأكبر عن كلّ الأصغر، كقولنا: كلّ ج ب، و لا شيء من ب أ، فـ لا شيء من ج أ.

أو يستدلّ بصدق الأوسط على بعض الأصغر و سلب الأكبر عن كلّ ما صدق عليه الأوسط، على سلب الأكبر عن بعض الأصغر، كقولنا: بعض ج ب، و لا شيء من ب أ، فـ بعض ج ليس أ.

فقوله: على صدق الأكبر على كلّ الأصغر، متعلّق بقوله: يستدلّ بصدق الأوسط على كلّ الأصغر و صدق الأكبر على كلّ ما صدق عليه الأوسط. و قوله: أو بعضه- بعد قوله:

---

١. ب، د: + و.

٢. و هو الكبرى السالبة الكلّية.

على صدق الأكبر على كلّ الأصغر- معطوف على كلّ الأصغر، تقديره: على صدق[1] الأكبر على بعض الأصغر متعلّق بقوله: أو بعضه بعد قوله: بصدق الأوسط على كلّ الأصغر، و بقوله[2]: و صدق الأكبر على كلّ ما صدق عليه الأوسط، تقديره: أو يستدلّ بصدق الأوسط على بعض الأصغر، و صدق الأكبر على كلّ ما صدق عليه الأوسط، على صدق الأكبر على بعض الأصغر.

و[3] قوله: أو سلبه عن كلّه[4]، معطوف على قوله:[5] صدق الأكبر على كلّ الأصغر، متعلّق بقوله: صدق الأوسط على كلّ الأصغر، و بقوله: أو سلبه عنه[6]، تقديره: أو يستدلّ بصدق الأوسط على كلّ الأصغر و سلب الأكبر عن كلّ ما صدق[7] عليه الأوسط على سلب الأكبر عن كلّ الأصغر.

و قوله: أو بعضه الأخير معطوف على كلّه، متعلّق بقوله: أو بعضه، بعد قوله: بصدق الأوسط على كلّ الأصغر. و بقوله: أو سلبه عنه، تقديره: أو يستدلّ بصدق الأوسط على بعض الأصغر و سلب الأكبر عن كلّ ما صدق عليه الأوسط على سلب الأكبر عن بعض الأصغر.

قال:

الثاني: أن يستدلّ بصدق الأوسط على كلّ الأصغر و سلبه عن كلّ الأكبر، أو بعكسه على سلب الأكبر عن كلّ الأصغر، أو بصدق الأوسط على بعضه و سلبه عن كلّ الأكبر، أو بسلبه عن بعض الأصغر و صدقه على كلّ الأكبر على سلب

---

۱. ب: + كلّ.

۲. أ: و قوله.

۳. أ، ج: - و.

٤. أ: عنه.

٥. أ: + و.

٦. أ: كل ما صدق عليه الأوسط.

۷. أ: يصدق.

الأكبر عن بعض الأصغر، و ذلك بشرط أن يتّحد زمان السلب و الإيجاب، أو يكون أحدهما دائماً[١].

أقول:

الشكل الثاني شرط إنتاجه اختلاف مقدّمتيه بالإيجاب و السلب؛ لجواز اشتراك المتّفقات و المختلفات في إيجاب شيء واحد عليهما و في سلب شيء واحد عنهما، فحينئذ يتألّف القياس في الشكل الثاني من موجبتين في بعض المواد مع توافق الطرفين، و في بعضها مع تباينهما. و كذا يتألّف من سالبتين في بعض المواد مع توافقهما، و في بعضها مع تباينهما[٢]. فلم يستلزم شيئاً منهما على التعيين، و هو الاختلاف الموجب للعقم، كقولنا: كلّ إنسان حيوان، و كلّ ناطق حيوان، و الحقّ التوافق، و هو: كلّ إنسان ناطق. و لو بدّل بالكبرى قولنا: و كلّ فرس حيوإن كان الحقّ التباين، و هو: لا شيء من الإنسان بفرس. و كقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، و لا شيء من الناطق بفرس، و الحق التوافق، و هو قولنا: كلّ إنسان ناطق. و لو بدّل بالكبرى قولنا: و[٣] لا شيء من الحمار بفرس كان الحق التباين، و هو قولنا: لا شيء من الإنسان بحمار.

و كلّية الكبرى؛ لأنّها لو كانت جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم، كقولنا: كلّ إنسان ناطق، و بعض الحيوان ليس بناطق، أو: بعض الفرس ليس بناطق. و الصادق في الأوّل التوافق، و هو: كلّ إنسان حيوان، و في الثاني التباين، و هو قولنا: لا شيء من الإنسان بفرس. و كقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، و بعض الحيوان فرس، أو: بعض الصهّال فرس، و الحق في الأوّل التوافق، و هو قولنا: كلّ إنسان حيوان، و في الثاني التباين، و هو قولنا: لا شيء من الإنسان بصهّال.

فسقط بمقتضى الشرط الثاني ثمانية أضرب، و هي الحاصلة من كلّ واحدة من الجزئيتين كبرى مع المحصورات الأربع صغرى. و بمقتضى الشرط الأوّل سقط أربعة

---

١. أ: إحداهما دائمة.

٢. أ: تنافيهما.

٣. د: -و.

أخرى، و هي الحاصلة من الموجبة الكلية كبرى مع كلّ واحدة من الموجبتين صغرى و من السالبة الكلية كبرى مع كلّ واحدة من السالبتين صغرى. فبقي الضروب المنتجة أربعة: الموجبة الكلية صغرى مع السالبة الكلية كبرى، و السالبة الكلية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى. و الموجبة الجزئية صغرى مع السالبة الكلّية كبرى، و السالبة الجزئية صغرى مع الموجبة الكلّية كبرى.

فالشكل الثاني أن يستدلّ بصدق الأوسط على كلّ الأصغر و سلب الأوسط عن كلّ الأكبر، كقولنا: كلّ ج ب، و لا شيء من أ ب. أو بعكسه، أي يستدلّ بسلب الأوسط عن كلّ الأصغر و صدق الأوسط على كلّ الأكبر، كقولنا: لا شيء من ج ب، و كلّ أ ب، على سلب الأكبر عن كلّ الأصغر، و هو قولنا: لا شيء من ج أ.

فقوله: على سلب الأكبر عن كلّ الأصغر متعلّق بالضربين الأوّلين؛ فإنّ نتيجتهما واحدة، و هي السالبة الكلية.

أو يستدلّ بصدق الأوسط على بعض الأصغر و سلب الأوسط عن كلّ الأكبر، كقولنا: بعض ج ب، و لا شيء من أ ب. أو يستدلّ بسلب الأوسط عن بعض الأصغر و صدق الأوسط على كلّ الأكبر، كقولنا: ليس بعض ج ب، و كلّ أ ب، على سلب الأكبر عن بعض الأصغر، كقولنا: ليس بعض ج أ.

فقوله: على سلب الأكبر عن بعض الأصغر متعلّق بالضربين الأخيرين؛ فإنّ نتيجتهما واحدة، و هي سالبة جزئية[١].

و شرط إنتاج هذه الأضرب[٢] الأربعة أحد الأمرين؛ إمّا اتحاد زمان السلب و الإيجاب، أو صدق الدوام على إحدى المقدّمتين؛ إمّا الدوام بحسب الذات أو الدوام بحسب الوصف.

و ذلك لأنّه إذا لم يتحقّق واحد من الأمرين لم ينتج القياس[٣]، كقولنا: كلّ قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الأرض بينه و بين الشمس لا دائماً، و لا شيء من القمر

---

١ . ب: السالبة الجزئية.

٢ . أ، ب: الضروب.

٣ . ب: + المذكور.

بمنخسف وقت التربيع بينه و بين الشمس[١] لا[٢] دائماً، مع كذب قولنا: ليس بعض القمر بقمر[٣] بالإمكان العام.

قال:

الثالث أن يستدلّ بصدق الطرفين على كلّ الأوسط أو[٤] أحدهما عليه و الآخر على بعضه، على صدق الأكبر على بعض الأصغر. أو بصدق الأصغر على كلّه و سلب الأكبر عن كلّه أو بعضه أو بصدقه على بعضه و سلب الأكبر عن كلّه، على سلب الأكبر عن بعض الأصغر.

أقول:

و أمّا[٥] الشكل الثالث فيشترط لإنتاجه إيجاب الصغرى و كلية إحداهما[٦]. أمّا إيجاب الصغرى؛ فلأنّها لو كانت سالبة يلزم الاختلاف الموجب للعُقم، كقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، و كلّ إنسان حيوان، أو كلّ إنسان ناطق. و الحقّ في الأوّل التوافق، و هو: كلّ فرس حيوان، و في الثاني التباين، و هو: لا شيء من الفرس بناطق. و لو بدّل بالكبرى قولنا: لا شيء من الإنسان بصهّال، أو لا شيء من الإنسان بحمار، تصير الكبرى سالبة. و الحقّ في الأوّل التوافق، و هو: كلّ فرس صهّال، و في الثاني التخالف، و هو: لا شيء من الفرس بحمار.

و أمّا كلية إحدى المقدّمتين؛ فلأنّهما لو كانتا جزئيتين يلزم الاختلاف الموجب للعقم، كقولنا: بعض الحيوان إنسان، و بعض الحيوان ناطق، أو بعض الحيوان فرس. و الحقّ في الأوّل التوافق، و هو: كلّ إنسان ناطق، و في الثاني التباين، و هو: لا شيء من

---

١. أ، ج: - بينه و بين الشمس.

٢. أ: - لا.

٣. ج: قمراً.

٤. ب: و.

٥. أ: - و أمّا.

٦. ب: إحدى المقدّمتين.

الإنسان بفرس. و لو بدّل بالكبرى قولنا: ليس بعض الحيوان بناطق، أو ليس بعض الحيوان بفرس، صارت الكبرى سالبة. و الحقّ في الأوّل التوافق، و في الثاني التباين.

فإذن سقط عشرة أضرب؛ ثمانية[1] من الشرط الأوّل، و هي الحاصلة من سالبتين[2] صغرى مع المحصورات الأربع كبرى، و ضربان من الشرط الثاني، و هما الضربان الحاصلان من موجبة جزئية صغرى مع الجزئيتين كبرى، بقي الضروب المنتجة ستّة: الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الأربع كبرى، و الصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين كبرى[3].

و لا ينتج هذا الشكل إلّا جزئية؛ لأنّ أخصّ ضروب هذا الشكل الموجبتان الكلّيتان أو[4] الكلّيتان[5] و الكبرى سالبة[6]، و هما لا ينتجان كلّية؛ لجواز كون الأصغر أعم من الأكبر، كقولنا: كلّ إنسان حيوان، و كلّ إنسان ناطق، أو لا شيء من الإنسان بفرس. و الصادق في الأوّل: بعض الحيوان ناطق، و في الثاني: ليس بعض الحيوان بفرس. و إذا لم ينتج هذان الضربان الكلّيَ لم ينتجه الباقي؛ لكونهما أخصّ من الضروب الباقية؛ فإنّ الأوّل أخصّ من كلّ ضرب تألّف من موجبتين، و الثاني أخصّ من كلّ ضرب تألّف من موجبة و سالبة، و متى لم ينتج الأخصّ شيئاً لم ينتج الأعم، و إلّا لأنتجه الأخصّ؛ لأنّ نتيجة الأعم لازمة له، و الأعم لازم للأخصّ، و لازم اللازم لازم.

فالشكل الثالث هو أن يستدلّ بصدق الطرفين الأصغر و الأكبر على كلّ الأوسط، كقولنا: كلّ ب ج، و كلّ ب أ. أو بصدق أحد الطرفين على كلّ الأوسط و الطرف الآخر على بعض الأوسط، و هو على وجهين؛ أحدهما أن يستدلّ بصدق الأصغر على كلّ الأوسط و صدق الأكبر على بعض الأوسط، كما لو بدّل بالكبرى المذكورة في

---

١. ب: + أضرب.

٢. ب: السالبتين.

٣. أ، ج، د: – كبرى.

٤. أ، د: و.

٥. أ: – و الكلّيتان.

٦. أ: + كلّية.

المثال قولنا: بعض ب أ. و ثانيهما أن يستدلّ بصدق الأكبر على كلّ الأوسط و صدق الأصغر على بعض الأوسط، كما لو بدّل بالصغرى قولنا: بعض ب ج، على صدق الأكبر على بعض الأصغر، أي يستدلّ بالضروب الثلاثة على صدق الأكبر على بعض الأصغر، كقولنا: بعض ج أ، أو يستدلّ بصدق الأصغر على كلّ الأوسط و سلب الأكبر عن كلّ الأوسط، أو سلب الأكبر عن بعض الأوسط، كقولنا: كلّ ب ج، و لا شيء من ب أ، أو ليس بعض ب أ. أو يستدلّ بصدق الأصغر على بعض الأوسط و سلب الأكبر عن كلّ الأوسط- كقولنا: بعض ب ج، و لا شيء من ب أ- على سلب الأكبر عن بعض الأصغر، أي يستدلّ بالضروب الثلاثة على سلب الأكبر عن بعض الأصغر، كقولنا: ليس بعض ج أ.

قال:

الرابع أن يستدلّ بصدق الأصغر على كلّ الأوسط و صدقه على كلّ الأكبر أو بعضه، على صدق الأكبر على بعض الأصغر. أو بصدقه على كلّه أو بعضه و سلب الأوسط عن كلّ الأكبر، على سلب الأكبر عن بعض الأصغر. أو بسلب الأصغر عن كلّ الأوسط و صدقه على كلّ الأكبر، على سلب الأكبر عن كلّ الأصغر.

أقول:

الشكل الرابع شرط إنتاجه أن لا يجتمع فيه خسّتان: السلب و الجزئي، لا في مقدّمة واحدة و لا في مقدّمتين؛ سواء كانتا من جنس واحد- كما إذا كانت المقدّمتان سالبتين أو جزئيتين- أو من جنسين- كما إذا كانت إحداهما سالبة و الأخرى جزئية- اللهم إلّا إذا كانت الصغرى موجبة جزئية؛ فإنّه يجب أن تكون الكبرى سالبة كلّية؛ إذ ذاك.

أمّا الأوّل، أي عدم اجتماع الخسّتين فيه على تقدير عدم كون الصغرى موجبة جزئية؛ فلأنّه لو اجتمع الخسّتان فيه على تقدير أن لا تكون الصغرى موجبة جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم، كقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، و لا شيء من الحمار بإنسان، أو لا شيء من الصهّال بإنسان. و الحقّ في الأوّل التباين، و هو: لا شيء من الفرس بحمار، و في الثاني التوافق، و هو: كلّ فرس صهّال.

و لو بدّل بالكبرى قولنا: بعض الحيوان إنسان، أو بعض الناطق إنسان، صار الكبرى موجبة جزئية و الصغرى سالبة كلية. و الحقّ في الأوّل التوافق، و هو: كلّ فرس حيوان، و في الثاني التباين، و هو: لا شيء من الفرس بناطق. و كقولنا: بعض الحيوان ليس بإنسان، و كلّ ناطق حيوان، أو[1] كلّ فرس حيوان. و الحقّ في الأوّل التوافق، و هو: كلّ إنسان ناطق، و في الثاني التباين، و هو: لا شيء من الإنسان بفرس. و كقولنا: كلّ ناطق إنسان، و[2] بعض الحيوان ليس بناطق، أو بعض الحمار ليس بناطق. و الحقّ في الأوّل التوافق، و هو: كلّ إنسان حيوان، و في الثاني التباين، و هو: لا شيء من الإنسان بحمار.

و هذه القرائن أخصّ مما اجتمع فيه خسّتان؛ إلّا المركّبة من الصغرى الموجبة الجزئية و الكبرى السالبة الكلية و المركّبة من الموجبتين الجزئيتين؛ لأنّ القرائن التي اجتمعت فيها خسّتان إحدى عشرة: الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية، و الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية و السالبة الجزئية و الموجبة الجزئية، و الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية و السالبة الجزئية و الموجبة الجزئية، و الصغرى السالبة الجزئية مع المحصورات الأربع[3].

و القرينة الأولى من القرائن[4] المذكورة- و هي المركّبة من السالبتين كليتين- أخصّ من سالبتين جزئيتين، و من صغرى سالبة كلية و كبرى سالبة جزئية، و من سالبة جزئية صغرى و كبرى سالبة كلية.

و القرينة الثانية من القرائن المذكورة- و هي المركّبة من صغرى سالبة كلية و كبرى موجبة جزئية- أخصّ من الصغرى السالبة الجزئية و الكبرى الموجبة الجزئية[1].

---

١. ج: و.

٢. ج: أو.

٣. ب: + كبرى.

٤. ج: + الأربع.

١. قوله: أخصّ من الصغرى السالبة الجزئية. أقول: فهذه القرينة- أعني المركّبة من الصغرى السالبة الجزئية و الكبرى الموجبة الجزئية- أعم من كلّ واحد من الثانية و الثالثة (الجرجاني).

و القرينة الثالثة من القرائن المذكورة- و هي المركّبة من الصغرى السالبة الجزئية و الكبرى الموجبة الكلية- أخصّ من الصغرى السالبة الجزئية و الكبرى الموجبة الجزئية.

و القرينة الرابعة من القرائن المذكورة- و هي المركّبة من الصغرى الموجبة الكلية و الكبرى السالبة الجزئية- أخصّ من الصغرى الموجبة الجزئية و الكبرى السالبة الجزئية. و متى لم ينتج الأخصّ لم ينتج الأعم. فقد ثبت عدم إنتاج تسع قرائن من اشتراط الأمر الأوّل.

و أمّا الثاني، و هو كون الكبرى سالبة كلية إذا كانت الصغرى موجبة جزئية؛ فلأنّه لو لم يكن كذلك يلزم الاختلاف الموجب للعقم، كقولنا: بعض الحيوان إنسان، و كلّ ناطق حيوان، أو كلّ فرس حيوان. و الحقّ في الأوّل التوافق، و هو: كلّ إنسان ناطق، و في الثاني التباين، و هو: لا شيء من الإنسان بفرس. و هي أخصّ من الموجبتين الجزئيتين، و متى لم ينتج الأخصّ لم ينتج الأعم، فسقط[1] بالشرط الثاني ضربان آخران.

فالمنتج من الضروب خمسة: الصغرى الموجبة الكلية مع الثلاث، و الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية، و الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية.

و الأربعة الأول لا تنتج إلّا الجزئية؛ لجواز أن يكون الأصغر أعم من الأكبر، كقولنا: كلّ إنسان حيوان، و كلّ ناطق إنسان، و متى لم ينتج هذا الضرب كلّياً لم ينتج الثاني كلّياً؛ لكونه أخصّ من الثاني. و كقولنا: كلّ إنسان حيوان، و لا شيء من الفرس بإنسان. و متى لم ينتج هذا الضرب كلّياً لم تنتج الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية كلّياً؛ لكونه أخصّ منه. و أمّا الصغرى السالبة الكلّية مع الكبرى الموجبة الكلية فتنتج سالبة كلية.

فالشكل الرابع هو أن يستدلّ بصدق الأصغر على كلّ الأوسط و صدق الأوسط على كلّ الأكبر، كقولنا: كلّ ب ج، و كلّ أ ب. أو بصدق الأصغر على كلّ الأوسط و صدق الأوسط على بعض الأكبر- كقولنا: كلّ ب ج، و بعض أ ب- على صدق الأكبر على

---

١. ب: فيسقط.

بعض الأصغر، كقولنا: بعض ج أ. أي يستدلّ بهذين الضربين على صدق الأكبر على بعض الأصغر، أو يستدلّ بصدق الأصغر على كلّ الأوسط و سلب الأوسط عن كلّ الأكبر- كقولنا: كلّ ب ج، و لا شيء من أ ب، أو يستدلّ بصدق الأصغر على بعض الأوسط و سلب الأوسط عن كلّ الأكبر، كقولنا: بعض ب ج، و لا شيء من أ ب- على سلب الأكبر عن بعض الأصغر، كقولنا: بعض ج ليس أ[١]، أي يستدلّ بهذين الضربين على سلب الأكبر عن بعض الأصغر[٢]، أو يستدلّ بسلب الأصغر عن كلّ الأوسط[٣]، و صدق الأوسط على كلّ الأكبر[٤]، على سلب الأكبر عن كلّ الأصغر.

قال:

فالقرائن القياسية المنتجة ثلاث[٥] و عشرون؛ أربع استثنائية و تسع عشرة[٦] اقترانية. و الكلام المستقصى فيها في الكتب المنطقية.

أقول:

قد تبيّن مما ذكرنا أنّ القرائن القياسية المنتجة ثلاثة[٧] و عشرون؛ أربعة[٨] استثنائية، اثنتان من الأربع مؤلّفتان من الشرطية المتصلة الموجبة اللزومية و من وضع مقدّمها أو من رفع تاليها، و اثنتان من الأربع مؤلّفتان من المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية أو مانعة الجمع الموجبة العنادية و من وضع أحد جزئيها، و من المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية، أو مانعة الخلوّ الموجبة العنادية، و من رفع أحد جزئيها، و تسع عشرة اقترانية؛ أربع في الشكل الأوّل، و أربع في الشكل الثاني، و ستّ في الشكل الثالث، و خمس في

١. ب، ج: - كقولنا: «بعض ج ليس أ».

٢. ج: + كقولنا: «ليس بعض ج أ».

٣. ج: + كقولنا: «لا شيء من ب ج».

٤. ج: + كقولنا: «كلّ أ ب».

٥. س: ثلاثة.

٦. أ: تسع عشر. س: تسعة عشر.

٧. أ، د: ثلاث.

٨. ب، د: أربع.

الشكل الرابع. و الكلام المستقصى في الأقوال الشارحة و أجزائها و الحجج و أجزائها و أحكامها و أقسامها و شرائطها في الكتب المنطقية، فلنقتصر على ما ذكر؛ ليكون الشرح موافقاً للمتن.

[المبحث الثالث في مواد الحجج]

قال:

الثالث في[١] مواد الحجج. الحجّة إمّا أن تكون عقلية أو نقلية. و الأولى إمّا أن تكون مقدّماتها قطعية، و تسمّى برهاناً و دليلاً. أو ظنية أو مشهورة، و تسمّى خطابة و أمارة. أو مشبّهة بأحدهما، و تسمّى مغالطة.

أقول:

المبحث الثالث في مواد الحجج، و هي القضايا التي تتألّف منها الحجّة. و الحجّة إمّا أن تكون عقلية؛ بأن تكون مأخوذة من العقل[٢] من غير افتقار إلى السماع[٣]، أو نقلية؛ بأن يكون للسماع مدخل فيها. و الأوّل كقولنا: العالم ممكن، و كلّ ممكن له سبب، فالعالم له سبب. و الثاني كقولنا: تارك المأمور به عاص؛ لقوله تعالى: ﴿أَ فَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ (طه: ٩٣)، و كلّ عاص يستحق النار؛ لقوله تعالى: ﴿وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ﴾ (الجن: ٢٣).

لا يقال: الحصر ممنوع؛ فإنّه يجوز أن تكون الحجّة مركّبة من العقلي و النقلي[٤]، فتكون الحجّة إمّا عقلية محضة أو نقلية محضة أو مركّبة منهما.

لأنّا نقول: النقلي المحض- بحيث[١] لا يكون للعقل فيه مدخل- محال؛ فإنّ الحجّة سواء كانت عقلية أو نقلية لها صورة و مادّة، فصورتها عقلية لا مدخل للسماع فيها، و

---

١. س: + بيان.

٢. ب: + و.

٣. ب: سماع.

٤. أ، ج: العقل و النقل.

١. ج: بأن.

مادتها يتوقّف صدقها على العقل، فالنقلي المحض محال، فالحصر في العقلي و النقلي على الوجه الذي ذكرنا[1] ثابت.

اللهم إلّا أن يراد بالعقلي المحض ما يكون مقدّمتاه ثابتتين بالعقل، و بالنقلي المحض ما يكون مقدّمتاه ثابتتين بالنقل. و حينئذ لا تكون الحجّة منحصرة في العقلي المحض و النقلي المحض، بل يتحقّق قسم ثالث و هو المركّب من العقلي و النقلي؛ بأن تكون إحدى مقدّمتيه ثابتة بالعقل و الأخرى بالنقل، كقولنا: الوضوء عمل، و كلّ عمل لا يصحّ إلّا بالنيّة؛ لقوله عليه الصلاة و السلام: «إنّما الأعمال بالنيّات»[2]؛ فإنّ المقدّمة الأولى عقلية و الثانية نقلية.

و المصنّف اعتبر الوجه الأوّل، فجعل قسمين: العقلي و النقلي، و الإمام اعتبر الوجه الأخير، فجعل ثلاثة أقسام[3]: عقلي محض و نقلي محض و مركّب منهما.

و الأولى- أي الحجّة العقلية- إمّا أن تكون مقدّماتها[4] قطعية ضرورية أو مكتسبة، و تسمّى برهاناً[5] و دليلاً[6]، و إمّا أن تكون مقدّماتها غير قطعية، أي[7] ظنية أو مشهورة، و يسمّى خطابة[8] و أمارة[9]، و إمّا أن تكون مقدّماتها مشبّهة بإحداهما، أي بالقطعية أو بالظنية و[10] المشهورة، و تسمّى مغالطة.

فالبرهان قياس مؤلّف من مقدّمات قطعية تنتج نتيجة قطعية، و الأمارة قياس مؤلّف من مقدّمات ظنّية صرفة أو مشهورة صرفة أو مختلطة منهما أو من إحداهما و[1] من

---

١. أ، ب: ذكر.

٢. انظر: صحيح البخارى ١: ١٥ الحديث رقم ١.

٣. انظر: المحصّل، ص ١٤١.

٤. ج: مقدّمتاه.

٥. قوله: و يسمّى برهاناً. أقول: أي عند الحكيم (الجرجاني).

٦. قوله: و دليلاً. أقول: بالمعنى الأخصّ عند المتكلّم (الجرجاني).

٧. أ، ب: - غير قطعية، أي.

٨. قوله: و يسمّى خطابة. أقول: عند الحكيم (الجرجاني).

٩. قوله: و أمارة. أقول: عند المتكلّم (الجرجاني).

١٠. أ، د: أو.

١. د: أو.

قطعية مفيدة[١] لظنّية، و المغالطة قول مؤلّف من قضايا مشبّهة بالقطعية أو بالظنّية أو بالمشهورة.

قال:

و المبادي اليقينية ما يجزم به العقل بمجرّد تصوّر طرفيه، و تسمّى أوّليات و بديهيات، أو بواسطة[٢] يتصوّرها الذهن عند تصوّرهما، مثل: الأربعة زوج، و تسمّى قضايا قياساتها معها، أو الحسّ و تسمّى مشاهدات و حسّيات، أو كلاهما معاً، و الحسّ هو حسّ السمع، مثل أن يخبر عن محسوس- يمكن وقوعه- جمعٌ كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب، و تسمّى متواترات، أو غيره مثل أن يشاهد ترتّب شيء على غيره مراراً كثيرة؛ بحيث يحكم العقل بأنّه ليس على سبيل الاتفاق، و إلّا لما كان دائماً[٣] و لا أكثرياً، كترتّب الإسهال على شرب السقمونيا، و يسمّى تجربيات، و قد تكفي المشاهدة مرّة أو مرّتين؛ لانضمام القرائن إليها، كالحكم بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس، و تسمّى حدسيات.

أقول:

لمّا ذكر أقسام الحجّة العقلية التي هي البرهان و الخطابة و المغالطة، أراد أن يبين مباديها، و هي القضايا التي تؤلّف منها الحجّة، فقدّم مبادي البرهان.

و المبادي اليقينية هي[٤] المبادي الأول للبرهان، و هي قضايا يجزم بها العقل بمجرّد تصوّر طرفيها؛ سواء كان تصوّر طرفيها بالكسب أو بالبديهة، أو تصوّر أحدهما بالكسب و تصوّر الآخر بالبديهة، كقولنا: الكلّ أعظم من الجزء، و الممكن في وجوده يحتاج إلى مرجّح، و تسمّى أوّليات و بديهيات.

١. أ، ج، د: مفيد.

٢. أ: بوسط.

٣. أ: دائمياً.

٤. ج: + التي.

أو قضايا يجزم العقل بها لا بمجرّد تصوّر طرفيها، بل بوسط[١] يتصوّره الذهن عند تصوّر طرفيها، مثل: الأربعة زوج؛ فإنّ العقل يجزم بأنّ الأربعة زوج لا بمجرّد تصوّر طرفيها، بل بوسط تصوّره الذهن عند تصوّر الزوج و الأربعة، و هو الانقسام بمتساويين؛ فإنّ العقل عند تصوّر الزوج و الأربعة يتصوّر الانقسام بمتساويين، فحصل[٢] عند تصوّره قياس، و هو أنّ الأربعة منقسمة بمتساويين، و كلّ منقسم بمتساويين زوج، فالأربعة زوج. و تسمّى هذه قضايا قياساتها معها؛ لأنّه عند تصوّر الطرفين يكون الوسط متصوّراً، فيحصل القياس من تصوّر الطرفين و الوسط.

أو قضايا يجزم الحسّ بها، أي قضايا يجزم العقل بها لا بمجرّد تصوّر طرفيها، بل بواسطة الحسّ الظاهر، كقولنا: الشمس مضيئة و النار حارة[٣]، أو الحسّ الباطن، مثل علمنا بأنّ لنا فرحاً و غضباً و جوعاً و عطشاً[٤]، و تسمّى هذه القضايا مشاهدات و حسّيات؛ فإنّ الحاكم هو العقل لكن بواسطة الحسّ، فيسمّى[٥] الحسّ حاكماً؛ لأنّ الحكم بسببه.

أو قضايا يجزم بها العقل و الحسّ[٦ و١]، و الحسّ هو[٢ و٣] حسّ السمع، مثل أن يخبر عن محسوس يمكن[٤] وقوعه جمعٌ كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب، و تسمّى تلك القضايا متواترات، كعلمنا بالأشخاص الماضية و البلاد النائية.

---

١. ب: بواسطة.

٢. ب: فيحصل.

٣. أ: محرقة.

٤. ب: + و ألَماً.

٥. ب، ج: فسمّي.

٦. قوله: أو قضايا يجزم بها العقل و الحسّ. أقول: جعل الحاكم في المشاهدات هو الحسّ، و في المتواترات و التجربيات و الحدسيات العقل و الحسّ معاً، و إن كان الحاكم فيها هو العقل بمعاونة الحسّ؛ لأنّ الحسّ (ب: الإحساس) هناك كاف في حكم العقل، بخلافه هاهنا؛ للاحتياج إلى قياس خفيّ في كلّ واحدة من المتواترات و التجربيات و الحدسيات، فمدخلية الحسّ هناك أكثر (الجرجاني).

١. ب، د: – و الحسّ.

٢. أ: فهو.

٣. ب: يجزم العقل بها في الحسّ، و هو.

٤. أ: ممكن.

و إنّما اعتبر كون[١] الخبر عن محسوس؛ لأنّ غير المحسوس لا يفيد خبرُ الجمع الكثير عنه الجزمَ. و إنّما اعتبر أن يكون ممكن الوقوع؛ لأنّ ما يستحيل وقوعه لا يحصل الجزم بالخبر عن وقوعه؛ و إن كان الخبر عن جمع كثير غير محصور لكثرته. و اعتبر جزم العقل بامتنناع تواطئهم على الكذب؛ إذ لو لم يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب لا يفيد خبرهم الجزم به.

أو قضايا يجزم العقل و الحسّ[٢] بها و الحسّ هو[٣] غير حسّ السمع، مثل أن يشاهد ترتّب شيء على غيره مراراً كثيرة؛ بحيث يحكم العقل بأنّه ليس على سبيل الاتفاق، لكن بسبب انضمام قياس خفيّ إليها، و هو أنّه لو كان الترتّب المذكور اتفاقياً لما كان دائماً و لا أكثرياً، كحكمنا بأنّ شرب السقمونيا مُسهل بسبب مشاهدة الإسهال عقيبه مراراً متكرّرة[٤]، و تسمّى تلك القضايا تجربيات.

و قد تكفي المشاهدة مرّة أو مرّتين؛ لانضمام قرائن إليها، كالحكم بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس؛ لاختلاف هيئات تشكّل النور[٥] فيه بسبب قربه و بعده من الشمس، و تسمّى حدسيات.

و الفرق بين الفكر و الحدس[١] أنّ الأوسط[٢] إذا[٣] انتهضت النفس إليه[٤] طالبة له، فهو الفكر، و إن حصل الأوسط[٥] للنفس من غير شوق و طلب، أو عقيب طلب و شوق من غير حركة، و تمثّل ما هو وسط له، فهو الحدس.

---

١. ج: أن يكون.

٢. أ، ب، د: - و الحسّ.

٣. أ: فهو.

٤. ج، د: متكثّرة.

٥. ب: تشكّله النوري.

١. أ: التجربة.

٢. ب: الوسط.

٣. ب: إن.

٤. أ، ب: - إليه.

٥. ب: الوسط.

و قيل: الفرق بين الحدس و التجربة[1] أنّ التجربة تتوقّف على فعل يفعله الإنسان حتّى يحصل المطلوب له بواسطته؛ فإنّ الإنسان ما لم يجرّب الدواء إمّا بتناوله أو بإعطائه غيره مرّة بعد أخرى لا يمكنه الحكم عليه بكونه مُسهلاً، بخلاف الحدس؛ فإنّه لا يتوقّف على ذلك.

و قد يرد على كلّ واحد من هذه المبادئ اعتراضات و شكوك، لكن لمّا لم يتعرّض المصنّف لها أعرضنا عنها.

قال:

و أمّا الظنيات؛ فمقدّمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزاً مرجوحاً.

و أمّا المشهورات؛ فما اعترف به الجمهور لمصلحة عامة، أو بسبب رقّة أو حمية، مثل العدل حسن و الظلم قبيح، و كشف العورة مذموم، و مواساة الفقراء محمودة.

أقول:

لمّا فرغ من مبادئ البرهان شرع في مبادي الخطابة. فمنها: الظنّيات، و هي مقدّمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزاً مرجوحاً، كقولك: فلان يطوف بالليل فهو سارق؛ بناءً على الظنّ الحاصل بأنّ كلّ من يطوف بالليل فهو سارق.

و أمّا المشهورات فقضايا اعترف بها الجمهور إمّا لمصلحة عامة تتعلّق بنظام أحوالهم، مثل: العدل حسن و الظلم قبيح، أو بسبب رقّة مثل قولنا: مواساة الفقراء محمودة، أو بسبب حمية مثل قولنا: كشف العورة عند الناس قبيح[1].

---

١ . قوله: و قيل: الفرق بين الحدس و التجربة. أقول: هذا الفرق ضعيف؛ لأنّ الأحكام النجومية تجربيات، و لا يتوقّف على فعل يفعله الإنسان، بل الفرق أنّ السبب في التجربيات معلوم السببية مجهول من حيث خصوصية الماهية، و في الحدسيات معلوم بالاعتبارين؛ فإنّ من شاهد ترتّب الإسهال على شرب السقمونيا علم أنّ هناك سبباً للإسهال، و إن لم يعلم بخصوصيته، و من شاهد في القمر اختلاف الأشكال النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس علم أنّ نوره من جهتها، و أنّ السبب في ذلك هو نور الشمس (الجرجاني).

١ . أ: مذموم عند الناس.

و يعرف الفرق بين المشهورات و بين الأوّليات بأنّ الإنسان لو جرّد نفسه عن جميع الهيئات النظرية و العملية، و قُدِّر أنّه خلق دفعة من غير أن يشاهد أحداً أو يمارس[١] عملاً، ثمّ عرض عليه هذه القضايا، فإنّه لا يحكم بها بل يتوقّف فيها، و أمّا الأوّليات؛ فإنّها إذا عرضت عليه في هذه الحالة لم يتوقّف فيها بل يحكم بها.

قال:

و أمّا مقدّمات المغالطة فقضاء[٢] الوهم في أمر غير محسوس قياساً على المحسوس، كما قيل: كلّ موجود فإنّه جسم أو حالّ في جسم.

و قد يستعمل فيها المخيّلات، و هي قضايا تذكر لترغيب النفس في شيء أو تنفيرها عنه. و قد تكون صادقة، و أكثر ما تستعمل فإنّما تستعمل في القياسات الشعرية.

أقول:

و أمّا مقدّمات المغالطة؛ فهي الوهميات، و هي قضايا كاذبة في أمور غير محسوسة يحكم بها الوهم[٣] قياساً على المحسوسة[٤]؛ إذ الوهم تابع للحسّ، فحكمه في غير المحسوس يكون كاذباً[٥]، كما قيل: إنّ كلّ موجود فإنّه جسم أو حالّ في جسم[٦]، و لولا أنّ العقل و الشرائع دفعتها لعُدّت من القضايا الأوّلية. و علامة كذبها مساعدة الوهم العقل في المقدّمات المنتجة لنقيض حكمه[١]، فإذا وصلا إلى النتيجة نكص الوهم على عقبيه[٢] و استبعده.

---

١. أ: مارس.

٢. د: فقضايا.

٣. أ، ج: يحكم الوهم بها في أمور غير محسوسة.

٤. ب: المحسوسات.

٥. أ: غير المحسوس كاذب. ج: غير المحسوسات كاذب.

٦. ج: الجسم.

١. قوله: لنقيض حكمه. أقول: كما يحكم (ب: كحكم) الوهم بالخوف عن الموتى، مع أنّه يوافق العقل في أنّ الميّت جماد، و الجماد لا يخاف منه، المنتج لقولنا: الميّت لا يخاف عنه، و إذا وصل العقل و الوهم إلى النتيجة نكص الوهم (الجرجاني).

٢. ج: عقبه.

و قد يستعمل في المغالطة المخيّلات، و هي قضايا تذكر لترغيب النفس في شيء أو تنفيرها عنه، و تؤثّر في النفس عند ورودها تأثيراً عجيباً من قبض أو بسط، و قد تكون صادقة. و أكثر ما تستعمل المخيّلات فإنّما تستعمل في القياسات الشعرية، مثل قول المُرغّب[1] في الخمر[2]: الخمر ياقوتة سيالة، فتنبسط النفس و ترغب[3] فيها. و كقول المُرغّب[4] عن العسل: العسل مرّة مُقَيئة، فتنفر[5] عنها الطبع[6].

قال:

و الثانية ما صحّ نقله ممّن عُرف صدقه عقلاً، و هم الأنبياءعليهم‌السلام. و هو إنّما يفيد لنا اليقين إذا تواتر عندنا و علمنا عصمة رواة العربية، و عدم الاشترك و المجاز و الإضمار و التخصيص و النقل و النسخ و المعارض العقلي الذي لو كان لترجّح[7]؛ إذ العقل أصل النقل، و تكذيب الأصل لتصديق الفرع محال؛ لاستلزامه تكذيبه أيضاً.

أقول:

لمّا فرغ من الحجّة العقلية شرع في الحجّة النقلية. و الثانية- أي الحجّة النقلية- دليل صحّ نقله ممّن عُرف صدقه عقلاً، و هم الأنبياء عليهم الصلاة و السلام؛ لأنّ الدليل العقلي دلّ على صدقهم؛ لأنّهم ادّعوا الصدق و أظهروا المعجزة على وفق ما ادّعوا، و ذلك يدلّ على صدقهم عقلاً. و إنّما قال: عقلاً؛ لأنّه يمتنع أن يعرف صدقهم نقلاً[1].

---

١. ب، ج: قولهم المرغّب.

٢. أ: - في الخمر.

٣. أ: تترغّب.

٤. ب: كقولهم المنفّر.

٥. أ، ج: فيتنفّر.

٦. د: الطبيعة.

٧. س: لرجّح.

١. أ: بالنقل.

و الدليل النقلي إنّما يفيد اليقين إذا تواتر عندنا؛ لأنّه إذا لم يتواتر يحتمل كذب الناقلين، فلا يحصل اليقين. و لا بدّ من أن يتواتر عندنا؛ لأنّ التواتر عند غيرنا لم يفد[١] لنا اليقين.

و علمنا عصمة رواة العربية مفرداتها و إعرابها و تصريفها و تركيباتها؛ لأنّ النقلي[٢] إنّما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية، و الدلالة الوضعية إنّما تستفاد من رواة العربية، فلو لم يكونوا معصومين احتمل كذبهم، فلا يحصل اليقين بالمقصود.

و علمنا عدم الاشتراك؛ فإنّه لو كان مشتركاً احتمل أن يكون المعنى الذي فهمناه من المشترك غير المراد[٣].

و علمنا عدم المجاز و عدم الإضمار و عدم التخصيص؛ لأنّ احتمال أحد هذه الثلاثة يمنع الجزم بما هو الظاهر من اللفظ، فلا يفيد اليقين.

و علمنا عدم النسخ؛ لأنّ احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني الذي ورد فيه الناسخ.

و علمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لترجّح على النقلي؛ إذ العقل أصل النقل لتوقّف العلم بصدق النقل على العقل، فلو لم يترجّح المعارض العقلي على النقل لترجّح النقل عليه، أو وقعا في حيّز التعارض، و الأوّل يوجب تكذيب الأصل الذي هو العقل؛ لتصديق الفرع الذي هو النقل. و تكذيب الأصل لتصديق الفرع محال؛ لاستلزام تكذيب الأصل لتصديق الفرع تكذيب الفرع أيضاً؛ لأنّ تصديق الفرع مبنيّ على تصديق الأصل، فإذا انتفى انتفى. هذا إذا ترجّح النقل على العقل، و أمّا إذا وقعا في حيّز التعارض لم يحصل اليقين في مقتضى النقل، فثبت عدم اليقين مع وجود المعارض العقلي.

---

١. أ: لا يفيد.

٢. أ، ب،ج: النقل.

٣. أ: مراد.

[الفصل الرابع: في أحكام النظر]

[المبحث الأوّل: أنّ النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا]

قال:

الفصل الرابع في أحكام النظر. و فيه مباحث:

الأوّل: أنّ النظر الصحيح يفيد العلم. و السُمَنية أنكروه مطلقاً، و المهندسون في الإلهيات.

لنا: أنّا نعلم بالضرورة أنّ من علم لزوم شيء لشيء و علم معه وجود الملزوم أو عدم اللازم علم من الأوّل وجود اللازم و من الثاني عدم الملزوم.

و أيضاً: أنّ من علم أنّ العالَم ممكن و أنّ كلّ ممكن فله سبب علم قطعاً أنّ له سبباً.

أقول:

لمّا فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في أحكام النظر، و ذكر فيه ثلاثة مباحث؛ الأوّل: أنّ النظر الصحيح يفيد العلم، الثاني: أنّه كاف في معرفة الله تعالى، الثالث: في وجوبه.

الأوّل: أنّ النظر الصحيح يفيد العلم مطلقاً. و السُمَنية- بضم السين و فتح الميم، فرقة[1] من عبدة الأصنام يقولون[2] بالتناسخ- أنكروه مطلقاً، و جمع من المهندسين أنكروه في الإلهيات؛ زاعمين أنّ المقصود[3] فيها الأخذ بالأليق[4] و الأولى، و أمّا الجزم فيها فلا سبيل إليه[5]، و اعترفوا به في العدديات و الهندسيات.

---

١. د: قوم.

٢. أ، ب: تقول.

٣. أ، ب: المقصد. ج: المقصد الأعلى.

٤. أ: بالأخلق. ب: بالأخلق، أي الأليق.

٥. أ: إليها.

لنا: أنّ النظر الصحيح- أي المستجمع للشرائط- يفيد العلم مطلقاً؛ سواء كان في التصوّرات أو في[١] التصديقات الإلهية أو في غير الإلهية[٢]. أمّا في التصوّرات؛ فلما مرّ في الأقوال الشارحة. و أمّا في التصديقات مطلقاً؛ فلأنّا نعلم بالضرورة أنّ من علم لزوم شيء لشيء كلزوم طلوع الشمس لوجود النهار، و علم- مع ذلك العلم- وجودَ الملزوم و هو وجود النهار في مثالنا، أو عدم اللازم و هو عدم طلوع الشمس، عَلِم من الأوّل- أي العلم بوجود الملزوم[٣]، أي بوجود النهار- وجودَ اللازم- أي طلوع الشمس- و من الثاني- أي العلم بعدم اللازم[٤]، أي عدم طلوع الشمس- عدم الملزوم، أي عدم وجود النهار.

و أيضاً: فإنّ مَن عَلِم أنّ العالَم ممكن و أنّ كلّ ممكن فله سبب، عَلِم أنّ العالَم له سبب[٥]. فثبت أنّ الفكر الصحيح في الإلهيات يفيد العلم؛ لأنّ الدليل الثاني من الإلهيات، و لزم منه بطلان المذهبين.

قال:

احتجّت السُمَنية بوجوه:

الأوّل: أنّ العلم[٦] الحاصل عقيب النظر إن كان ضرورياً لما بان خلافه، و إن كان نظرياً عاد الكلام في لازم النظر الثاني و لزم التسلسل.

الثاني: أنّ المطلوب إن كان معلوماً فلا طلب، و إن لم يكن معلوماً فإذا حصل كيف نعرفه؟

---

١. أ: - في.

٢. ب: غيرها.

٣. قوله: بوجود الملزوم الخ. أقول: مع العلم بالملازمة (الجرجاني).

٤. قوله: أي العلم بعدم اللازم الخ. أقول: مع العلم بالملازمة (الجرجاني).

٥. قوله: و أيضاً؛ فإنّ من علم أنّ العالم ممكن. أقول: و الدليل الأوّل قياس استثنائي عام، و الدليل الثاني (ب: + قياس) اقتراني (ب: + و) خاص بالإلهيات، فالأنسب أن يجعل الأوّل ردّاً للسمنية، و الثاني ردّاً للمهندسين؛ و إن كان كلّ واحد منهما مبطلاً لكلّ واحد من المذهبين (الجرجاني).

٦. س: العلم بأنّ.

الثالث: أنّ الذهن لا يقوى على استحضار مقدّمتين معاً؛ لأنّا نجد من أنفسنا أنّا إذا[1] توجّهنا إلى مقدّمة تعذّر علينا في تلك الحالة التوجّه إلى أخرى، و المقدّمة الواحدة لا تنتج.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ العلم به و باستلزام المقدّمتين معاً[2] على الترتيب الخاص[3] له ضروري، و ظهور[4] الخطأ بعد النظر الصحيح ممنوع.

و عن الثاني: أنّ[5] طرفيه معلومان، و النسبة مبهمة، و المطلوب تعيّنها، فإذا حصل تميّز عن غيره بطرفيه.

و عن الثالث: بأنّ[6] الذهن يستحضرهما كما يستحصر طرفي الشرطية، و يحكم بالملازمة أو بالمعاندة بينهما.

أقول:

احتجّت السُمَنية بوجوه؛ الأوّل: أنّ العلم الحاصل عقيب النظر إن كان ضرورياً لما بان خلافه، أي لما ظهر خطؤه؛ لأنّ الضروري امتنع خطؤه، لكن كثيراً مّا ينكشف الأمر بخلافه، أي يظهر خطؤه، و إن كان نظرياً عاد الكلام في لازم النظر الثاني، و لزم التسلسل.

فإن قيل: على تقدير أن يكون العلم الحاصل عقيب النظر نظرياً و عاد الكلام في لازم النظر الثاني، لزوم التسلسل ممنوع؛ فإنّه يجوز أن يكون لازم النظر الثاني ضرورياً.

أجيب: بأنّه إذا كان العلم الحاصل عقيب النظر نظرياً يلزم أن يكون لازم النظر الثاني[7] كذلك، و إلّا يلزم التحكّم و التخصيص بلا مخصّص، و حينئذ يلزم التسلسل.

---

١. أ: متى.

٢. س: – معاً.

٣. أ: على الهيئة الخاصة.

٤. أ: فظهور.

٥. أ: بأنّ.

٦. أ، س: أنّ.

٧. ب، ج: + نظرياً.

و لقائل أن يقول: تقرير هذا الوجه على الوجه الذي ذكره المصنّف ليس بمستقيم. أمّا أوّلاً؛ فلأنّ العلم الحاصل عقيب النظر هو ما حصل بالنظر، و ما حصل بالنظر فهو نظريّ، فالترديد فيه قبيح. و أمّا ثانياً: فلأنّ العلم الحاصل عقيب النظر إذا كان نظرياً يكون لازماً للنظر المفيد له، فلا يحتاج إلى نظرتان حتّى يعود الكلام في لازم النظر الثاني.

اعلم أنّ الإمام ذكر هذا الوجه في المحصّل[1] على وجه لا يرد عليه شيء ممّا ذكر[2]؛ فإنّه قال: العلم بأنّ الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم، لا يجوز أن يكون ضرورياً؛ لأنّ[3] كثيراً مّا ينكشف الأمر بخلافه، و لا نظرياً، و إلّا لزم التسلسل، و هو محال. و لعلّ المصنّف أراد هذا، لكن عبارته لا تفيده.

الوجه الثاني: أنّ المطلوب إن كان معلوماً فلا طلب؛ لامتناع طلب المعلوم و لعدم الفائدة في طلبه، و إن لم يكن معلوماً فإذا حصل كيف يعرف أنّه المطلوب؟

الوجه الثالث: أنّ الذهن لا يقوى على استحضار مقدّمتين معاً؛ لأنّا نجد من أنفسنا أنّا متى وجّهنا الذهن إلى مقدّمة تعذّر علينا في تلك الحالة توجّه[4] الذهن إلى مقدّمة أخرى، فالحاضر في الذهن أبداً ليس إلّا العلم بمقدّمة واحدة، و المقدّمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ العلم بالمطلوب الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري، و العلم باستلزم المقدّمتين على الهيئة الخاصّة للمطلوب أيضاً ضروري. قوله: لو كان ضرورياً لما بان خلافه، أي لما ظهر خطؤه، قلنا: الملازمة مسلّمة و نفي اللازم ممنوع؛ فإنّ ظهور الخطأ بعد النظر الصحيح ممنوع.

---

١. انظر: المحصّل، ص ١٢٣.

٢. د: ذكرنا.

٣. ب: فإنّ.

٤. أ: توجيه.

و لقائل أن يقول: اختيار هذا الشقّ- و هو أنّ العلم الحاصل عقيب النظر ضروري- في الجواب ليس بمستقيم. أمّا أوّلاً؛ فلأنّ العلم الحاصل عقيب النظر مستفاد من النظر، و المستفاد من النظر نظري.

لا يقال: أراد بكونه ضرورياً أنّ كلّ من حصل له العلم بالمقدّمتين على الهيئة الخاصّة حصل له العلم بالنتيجة ضرورة، لا أنّه حصل بغير نظر.

لأنّا نقول: لا يكون الجواب حينئذ مطابقاً للسؤال؛ لأنّ الضروري في السؤال ما هو مقابل للنظري لا الضروري[١] بهذا المعنى، فلهذا[٢] جُعِل النظري في مقابلته[٣] عند الترديد. و أيضاً: لا يكون حينئذ قوله: و ظهور الخطأ بعده ممنوع، مستقيماً؛ فإنّ انتفاء ظهور الخطأ بعده لازم للضروري الذي هو مقابل للنظري، لا الضروري بهذا المعنى.

و أمّا ثانياً؛ فلأنّه حينئذ لا مدخل لقوله[٤]: و العلم باستلزام المقدّمتين معاً على الهيئة الخاصّة له[٥] ضروري في الجواب.

هذا تقرير الجواب عن الوجه الأوّل على ما يدلّ عليه عبارة الكتاب ظاهراً.

و أمّا على الوجه الذي قرّره الإمام؛ فبأن يقال: العلم بأنّ الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علمٌ، ضروري؛ فإنّه إذا حصل العلم بالمقدّمتين بالضرورة أو بالنظر، و العلم بالهيئة الخاصّة و استلزم[٦] الاعتقادَ الحاصل عقيب النظر الصحيح، عُلِم أنّ هذا الاعتقاد علم من غير افتقار إلى نظر.

---

١ . أ: + الذي.

٢ . أ: و لهذا.

٣ . أ: مقابله.

٤ . قوله: و أمّا ثانياً؛ فلأنّه حينئذ لا مدخل لقوله. أقول: و الحقّ أن يوجّه كلام المصنّف على ما ذكره الإمام؛ و إن كانت عبارته قاصرة عنه، و يجعل قوله: و باستلزام (ب: باستلزامه) الخ جواباً عمّا يقال: لو كان النظر (ب: + الصحيح) مفيداً للعلم و مستلزماً له لكان العلم باستلزامه له إمّا ضرورياً أو نظرياً إلى تمام ما ذكره هناك، فكأنّه إشارة إلى أنّ السؤال كما أمكن إيراده بالقياس إلى كون اللازم علماً، كذلك يمكن بالنسبة إلى كون النظر مستلزماً له، و الجواب واحد (الجرجاني).

٥ . ج: للمطلوب.

٦ . أ، ب: فاستلزم. ج: و استلزام.

و الحاصل أنّ التصديق بأنّ الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح علم، ضروري؛ و إن كان المحكوم عليه في هذا التصديق- و هو الاعتقاد الحاصل عقيب النظر- حصل بالنظر. قوله: لو كان ضرورياً لما ظهر بعده[١] خطؤه، قلنا: ظهور الخطأ بعد النظر الصحيح ممنوع[٢].

و اختار الإمام في المحصّل[٣] أنّ العلم بأنّ الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم، نظري، و التسلسل غير لازم؛ لأنّ لزوم النتيجة من[٤] المقدّمتين إذا كان ضرورياً و كانت المقدّمتان ضروريتين، أي يقينيتين إمّا ابتداء أو بواسطةٍ شأنها كذلك، و عنده علم ضروري[٥] بأنّ اللازم من الضروري- أي اليقيني- ضروري- أي يقيني- عُلِم بالضرورة أنّ الحاصل علمٌ، من غير توقّف على شيء آخر، فلا يلزم التسلسل.

و إنّما اختار الإمام من الترديد الشق الثاني، و هو أنّه نظري؛ لأنّ هذا التصديق متوقّف على الاعتقاد الحاصل عقيب النظر[٦]؛ لأنّه هو المحكوم عليه في هذا التصديق، و هو النظري، و ما يتوقّف على النظري نظري على رأي الإمام. و اختار الإمام في بعض كتبه أنّه ضروري؛ على معنى أنّ كلّ من حصل له هذان العلمان اضطرّ إلى الجزم بكون الحاصل علماً.

---

١. أ: - بعده.

٢. قوله: بعد النظر الصحيح ممنوع. أقول: فإنّ من أتى بالنظر الصحيح على الوجه المذكور استحال تطرّق الخطأ عليه (الجرجاني).

٣. انظر: المحصّل، صص ١٢٥- ١٢٦.

٤. ج، د: عن.

٥. قوله: و عنده علم ضروري. أقول: فيحصل هناك مقدّمتان يقينيتان؛ إحداهما: أنّ هذه النتيجة حقّة لازمة للمقدّمتين الحقّيتين، و الأخرى: أنّ كلّ ما هو لازم للحقّ فهو حقّ و علم، فينتجان: أنّ هذه النتيجة حقّ و علم، و هو المطلوب. ثمّ العلم بأنّ اللازم من هذا النظر علم، ضروري، فلا يحتاج إلى نظر آخر، فلا تسلسل (ب: يتسلسل).

٦. قوله: لأنّ هذا التصديق متوقّف الخ. أقول: و (ب: -و) لو كان السبب في اختيار كونه نظرياً ما ذكره وجب أن يختار ذلك في اللازم عن القياس المركّب من المقدّمتين البديهيتين المذكورتين الدالّ على أنّ الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم، فلا ينقطع التسلسل. فظهر أنّ اختيار كونه ضرورياً مستقلّ في الجواب، و أمّا اختيار كونه نظرياً حاصل من المقدّمتين البديهيين، فيحوج حينئذ إلى اختيار الضروري في المرتبة الثانية و ما بعدها. نعم لو اختبر (ب: اختير) كونه نظرياً و أنّه مستفاد من النظر الأوّل- بناء على قاعدة الإمام- لا تدفع الشبهة (الجرجاني).

و أجيب عن الوجه الثاني: بأنّ طرفي المطلوب معلومان، و النسبة بينهما مبهمة، أي تكون النسبة الإيجابية أو السلبية متصوّرة، و لم يحصل عند العقل أنّ أيّتهما واقعة على التعيين. قوله: إذا كان معلوماً فلا طلب، قلنا: إذا كان المطلوب معلوماً على هذا الوجه لم يمتنع طلبه؛ لأنّه حينئذ من حيث التصوّر يتوجّه إليه الذهن، فيطلب حصول أحدهما- أي الحكم الإيجابي أو السلبي- على التعيين. قوله: إذا حصل كيف يعرف أنّه المطلوب، قلنا: إذا حصل الحكم الإيجابي أو السلبي على التعيين الذي هو المطلوب، تميّز عن غيره، و عُلِم بواسطة تصوّر الطرفين أنّ الحاصل هو العلم[١] المطلوب. على أنّ قولهم إذا حصل كيف يعلم[٢] أنّه مطلوب[٣]، لا وجه له؛ لأنّ المطلوب هو العلم الذي هو لازم النظر، و هو حاصل؛ و إن لم يحصل العلم بأنّه هو المطلوب؛ لأنّ العلم اللازم للنظر غير العلم بأنّه هو المطلوب[٤]، و لم يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الأوّل. و إنّما خصّ الجواب بالتصديق- و إن كان دليلهم شاملاً للتصوّر أيضاً- لأنّ الجواب عن التصوّر قد تقدّم.

و أجيب عن الثالث: بأنّ الذهن يستحضر المقدّمتين معاً، كما يستحضر طرفي الشرطية و يحكم بالملازمة في المتّصلة أو المعاندة في المنفصلة بينهما، و ذلك يدلّ على إمكان اجتماع العلمين دفعة واحدة في الذهن؛ لأنّ الحكم بالملازمة أو المعاندة موقوف على تصوّرهما معاً؛ لامتناع الحكم بالملازمة أو المعاندة بين الشيئين بدون تصوّرهما معاً.

و لقائل أن يقول: إنّ التصديق الذي هو لازم النظر إنّما يستفاد من القول المؤلّف من القضيتين اللتين[٥] كلّ منهما يشتمل على الحكم و على تصوّره، و لا يكفي تصوّر

---

١. أ: - العلم.

٢. أ: يعرف.

٣. ب: مطلوبه.

٤. قوله: لأنّ العلم اللازم للنظر غير العلم بأنّه هو المطلوب. أقول: إذا لم يحصل العلم بأنّه هو المطلوب لم يكن النظر مفيداً للعلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب، فلا يكون كافياً في تحصيل المطالب؛ إذ لا بدّ من العلم بذلك لتطمئنّ النفس و ينقطع الطلب، و لعلّ الخصم يقنع بذلك (الجرجاني).

٥. أ: من قضيتين.

الطرفين و تصوّر الحكم في حصول القضية، بل لا بدّ فيها من نفس[١] الحكم، و يعلم بالضرورة أنّ الحكمين لا يمكن أن يحصلا دفعة واحدة؛ و إن أمكن تصوّرهما معاً.

و الحقّ أن يقال: إنّ الفكر من الأسباب المعدّة لحصول العلم بالمطلوب[٢] و كذلك المقدّمتان، و الأسباب المعدّة لا يلزم اجتماعها، بل يجوز أن يحصل واحد بعد واحد.

قال:

و احتجّ المهندسون بوجهين؛ الأوّل: أنّ التصديق موقوف على التصوّر، و ذات الله تعالى غير معقولة و لا جائزة التعقّل كما سنذكره في الكتاب الثاني، فلا يكون محكوماً عليه.

الثاني[٣]: أنّ أقرب الأمور إلى الإنسان هويته التي يشير إليها بقوله: أنا، و أنت ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في أنّها ما هي و كيف هي، فما ظنّك بأبعدها عن الأوهام و العقول؟

و أجيب عن الأوّل: بأنّ التصديق يتوقّف على تصوّر الطرفين باعتبار مّا[٤]، و ذات الله تعالى كذلك.

و عن الثاني: بأنّه دليل على عسره و لا شكّ فيه؛ إذ الوهم يلابس العقل في مأخذه، و الباطل يشاكل الحقّ في مباحثه، و لذلك تخالفت فيه الآراء و تصادمت فيه الأهواء، و السلف منعوا منه إلّا الأفراد من الأذكياء، بل الكلام في الامتناع.

أقول:

احتجّ المهندسون المنكرون لإفادة الفكر العلم في الإلهيات بوجهين؛ الأوّل: أنّه لو كان الفكر مفيداً للعلم في الإلهيات لحصل عقيب الفكر[٥] العلم بنسبة أمر إلى ذات الله

---

١. أ، ب، ج: - نفس.

٢. أ: لحصول العلم المطلوب. ج: لحصول المطلوب.

٣. أ: + و الثاني.

٤. أ: - ما.

٥. ب: النظر.

تعالى، و اللازم باطل فالملزوم كذلك. أمّا الملازمة فظاهرة. و أمّا بطلان اللازم؛ فلأنّ العلم بنسبة أمر إلى ذات الله تعالى هو التصديق، و التصديق موقوف على تصوّر المحكوم عليه و به؛ لامتناع العلم بانتساب أمر إلى غيره بدون تصوّر كلّ منهما، فلو حصل العلم بنسبة أمر إلى ذات الله تعالى لكان ذات الله تعالى متصوّرة، لكن ذات الله تعالى غير متصوّرة؛ فإنّها غير معقولة و لا جائزة التعقّل؛ لما سنذكره في الكتاب الثاني في الإلهيات، فلا يكون ذات الله تعالى محكوماً عليه و به.

و[1] الثاني: أنّ أظهر الأشياء للإنسان و أقربها إليه هويته التي يشير إليها كلّ أحد بقوله: أنا، و لم يكن النظر مفيداً للعلم بها؛ لأنّه لو كان مفيداً للعلم بها لما اختلف العقلاء فيها، و اللازم باطل.

أمّا الملازمة فظاهر. و أمّا بطلان اللازم؛ فلأنّك ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في أنّ النفس ما هي و كيف هي؛ فإنّ بعضهم قالوا: إنّ النفس هي هذا الهيكل المحسوس، و إلى هذا ذهب أكثر المعتزلة و جماعة من الأشاعرة.

و بعضهم قالوا: إنّ النفس أجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس؛ سريانَ ماء الورد في الورد و النار في الجمرة[2]، و ذلك الساري هو المخاطب و المثاب و المعاقب و الحافظ لهذا الهيكل المحسوس عن تطرّق الفساد إليه، فإذا فارقه تداعى إلى الانفكاك، و إلى هذا مال إمام الحرمين و طائفة عظيمة من القدماء.

و منهم من قال: النفس جزء لا يتجزّى في القلب، و يعزّى هذا إلى النظّام و ابن الراوندي.

و منهم من قال: إنّ النفس مزاج، فما دام البدن على ذلك المزاج الذي يستحقّه بحسب نوعه كان مصوناً عن الفساد، فإذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج و تداعى البدن إلى الانفكاك، و هذا مذهب القدماء من الأطبّاء.

---

١. أ: + أمّا.

٢. أ، ب: الجمر.

و منهم من قال: إنّها عبارة عن النفس الناطقة، و هي جوهر مفارق لا متحيّز و لا حالّ في المتحيّز، مدبّر لهذا الهيكل المحسوس حافظ له[١] فاهِمٌ مخاطب مثاب معاقب، و إلى هذا صار المحقّقون من الحكماء، و هو اختيار[٢] الإمام الغزالي و أكثر أرباب المكاشفات من الصوفية.

و إذا كان حال الإنسان مع أظهر الأشياء له و أقربها إليه ذلك، فما ظنّك بأبعدها عن الأوهام و العقول، و هو ذات الله تعالى المقدّس عن إحاطة العقل به و إدراك الوهم إيّاه؟

و أجيب عن الأوّل: بأنّ التصديق متوقّف على تصوّر الطرفين باعتبار مّا، لا على تصوّر الطرفين بحقيقتهما، و ذات الله تعالى كذلك، أي متصوّر باعتبار مّا، فيجوز أن يتحقّق التصديق بانتساب أمر إليه، فيصحّ أن يكون النظر في الإلهيات مفيداً للعلم.

و أجيب عن الثاني: بأنّ اختلاف العقلاء في مباحث النفس لا يقتضي عدم إفادة النظر[٣] العلم؛ لجواز أن يكون اختلافهم بسبب عدم إتيانهم بالنظر الصحيح بسبب إخلالهم ببعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح، و ما ذكرتم لا يدلّ على امتناع العلم من النظر[٤] في الإلهيات، بل دليل على عسر العلم من النظر في الإلهيات، و لا شكّ في عسره؛ إذ الوهم يلابس العقل في مأخذه[٥]؛ فإنّ مأخذ العقل في المسائل الإلهية من الطبيعيات التي هي مدركة بالوهم، فيلابس - أي يخالط - الوهم العقل في مأخذه التي هي الطبيعيات، و الباطل يشاكل الحقّ في مباحثه؛ فإنّ قضاء الوهم فيما ليس من المحسوسات باطل يشاكل الحق؛ فإنّه يحكم على ما ليس بمحسوس حكمه على

---

١. ج: + فإنّه.

٢. أ، ب: اختاره.

٣. أ: الفكر. ب: النظر الصحيح.

٤. ب: + الصحيح.

٥. قوله: إذ الوهم يلابس العقل في مأخذه. أقول: الظاهر أنّ الضمير راجع إلى العلم الإلهي المذكور معنى، لا إلى العقل، و المقصود إثبات العسر فيه باعتبار مأخذه التي هي مباد لمسائله و باعتبار المسائل أنفسها. يرشدك إلى ما ذكرنا النظر في مأخذ هذا الكلام، أعني عبارة المحقّق في شرح التنبيهات (الجرجاني).

المحسوس؛ قياساً عليه. و لأجل أنّ الوهم يلابس العقل في مأخذه و الباطل يشاكل الحقّ في مباحثه تخالفت في بحث الإلهيات الآراء و تصادمت الأهواء، و السلف منعوا من البحث في الإلهيات[١] إلّا الأفراد من الأذكياء، الذين لهم عقيدة صافية في الدين لا ينحرف عنها بالشبهة.

قال:

فروع؛ الأوّل: النظر الصحيح يُعِدّ الذهن و النتيجة تفيض عليه عقيبه عادة عند الشيخ أبي الحسن الأشعري، و وجوباً عند الحكماء. و قالت المعتزلة النظر يولّدها في الذهن، و معنى التوليد أن يوجب وجودُ شيء وجودَ شيء آخر، كحركة اليد و المفتاح.

و تبيّن فساده ببيان استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداءً.

الثاني:[٢] الأشبه بالحقّ[٣] أنّه لا بدّ بعد استحضار المقدّمتين من ملاحظة الترتيب و الهيئة العارضتين لهما، و إلّا لما تفاوتت الأشكال في جلاء الإنتاج و خفائه.

الثالث: المشهور أنّ النظر الفاسد لا يستلزم الجهل، و قيل بخلافه. و الحقّ أنّ الفساد إن كان مقصوراً على المادّة استلزم، و إلّا فلا.

أقول:

لمّا بيّن أنّ النظر الصحيح يفيد العلم، رتّب عليه فروعاً ثلاثة؛ الأوّل: أنّ النظر الصحيح يُعِدّ الذهن لقبول النتيجة من مبدئها، و النتيجة تفيض عليه عقيب النظر الصحيح بطريق العادة عند الشيخ أبي الحسن الأشعري، أي النظر الصحيح يستعقب العلم لاطّراد العادة بذلك، كحصول الشبع عقيب[١] الأكل من غير وجوب. و وجوباً عند

---

١. أ: فيها.

٢. أ: + أنّ.

٣. س: - بالحقّ.

١. د: بعد.

الحكماء، أي النظر الصحيح يعدّ الذهن، و النتيجة تفيض عليه عقيبه على سبيل الوجوب، و هو اختيار إمام الحرمين و الأصحّ عند الإمام[١].

قالت[٢] المعتزلة النظر الصحيح يولّد النتيجة في الذهن، و معنى التوليد أن يوجب وجودُ شيء وجودَ شيء آخر. قالوا: الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط[٣] هو المباشرة، و بوسط[٤] هو التوليد، كحركة اليد و المفتاح؛ فإنّ حركة المفتاح بتوسّط حركة اليد، فيكون توليداً. و النتيجة تولّدت من الناظر بتوسّط النظر.

و احتجّ الأشاعرة بأنّ العلم الحادث بالنتيجة أمر ممكن، و الله تعالى قادر على كلّ الممكنات فاعل لجميعها ابتداءً بالاختيار، فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه واجباً، بل واقعاً عادة.

و لقائل أن يقول: صدور العلم بالاختيار لا ينافي الوجوب مطلقاً، بل ينافي الوجوب بغير الاختيار، و يجوز أن يكون الأثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجباً بالاختيار.

و المعتزلة لمّا اعتقدوا استناد أفعال الحيوانات إلى أنفسها، و أسندوا العلم إلى الناظر بتوسّط النظر، حكموا بالتوليد.

و الدليل على بطلان التوليد أنّ العلم بالنتيجة في نفسه أمر ممكن[٥]، فيكون مقدور الله تعالى، فيمتنع وقوعه بغير قدرته.

و الدليل على أنّ حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب: أنّه متى حصل العلم بالمقدّمتين المشتملتين على شرائط الإنتاج لزم العلم بالنتيجة؛ سواء فرضت عادة أو لا؛ فإنّ كلّ من علم أنّ العالم متغير و كلّ متغير ممكن، فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع أن لا يعلم أنّ العالم ممكن، و العلم بهذا الامتناع ضروري.

---

١. انظر: المحصّل، صص ١٣٦– ١٣٧.

٢. ج: + و قالت.

٣. أ، ج، د: بلا واسطة.

٤. د: بواسطة.

٥. أ: أنّ العلم في نفسه ممكن.

الفرع الثاني: زعم الشيخ أبوعلي ابن سينا[١] أنّ حضور المقدّمتين في الذهن- أعني الصغرى و الكبرى- لا يكفي للعلم بانتساب الأكبر إلى الأصغر، بل لا بدّ بعد[٢] استحضار المقدّمتين من أمر آخر، و هو التفطّن لكيفية اندراج المقدّمة الجزئية تحت المقدّمة الكلية، أي العلم باندراج الأصغر تحت الأكبر؛ فإنّه لو انتفى هذا العلم- أعني العلم بالاندراج- لم يحصل العلم بالنتيجة. كما إذا علم أنّ هذا الحيوان بغلة، و علم أيضاً أنّ كلّ بغلة عاقر، ثمّ مع العلم بهذه المقدّمة الكلية رأى بغلة منتفخة البطن، فظنّ أنّها حبلى؛ لعدم التفطّن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا: كلّ بغلة عاقر، و هو حقّ.

قال الإمام[٣] و هذا ضعيف؛ لأنّ اندراج إحدى المقدّمتين تحت الأخرى إمّا أن يكون معلوماً مغايراً لتينك المقدّمتين، و حينئذ يكون مقدّمة أخرى لا بدّ منها في الإنتاج، و يكون الكلام في كيفية التئامها مع الأوليين كالكلام في كيفية التئام الأوليين، و يفضي ذلك إلى اعتبار ما لا نهاية له من المقدّمات. و إمّا أن لا يكون معلوماً مغايراً للمقدّمتين، و حينئذ استحال أن يكون شرطاً في الإنتاج؛ لأنّ الشرط مغاير للمشروط، و هاهنا لا مغايرة فلا شرط. و أمّا حديث البغلة فذلك إنّما يمكن إذا كان الحاضر في الذهن إحدى المقدّمتين فقط؛ إمّا الصغرى و إمّا الكبرى، و أمّا عند اجتماعهما في الذهن؛ فلا نسلّم أنّه يمكن الشكّ في النتيجة.

و لقائل أن يقول: نختار الأوّل و هو أنّ اندراج إحدى المقدّمتين تحت الأخرى معلوم مغاير لتينك المقدّمتين. قوله: لو كان كذلك لكان مقدّمة أخرى، قلنا: إن عنيت بكونه مقدّمة أخرى هو أنّ الإنتاج يتوقّف عليه فمسلّم، لكن لا يلزم من ذلك احتياجه إلى التئام بينه و بين الأوليين، بل لا بدّ له من دليل. و إن عنيت بقولك: إنّها مقدّمة أخرى[١]، أنّها مقدّمة نسبتها إلى إحدى المقدّمتين نسبة الصغرى إلى الكبرى أو بالعكس؛

---

١. انظر: شرح الإشارات و التنبيهات للفخر الرازي ١: ٢٣.

٢. ب: نسخة بدل: مع.

٣. انظر: شرح الإشارات و التنبيهات للفخر الرازي ١: ٣٠.

١. قوله: و إن عنيت بقولك إنّها مقدّمة أخرى الخ. أقول: تحقيقه أنّ الاندراج ملحوظ من حيث إنّه حالة بينما (ب: بينهما)، لا على أنّه قضية في نفسه ليحتاج إلى اعتبار انضمامها إلى إحداهما، و يلزم التسلسل (الجرجاني).

حتّى تحتاج إلى الالتئام بينهما و اندراج إحداهما في الأخرى، فممنوع. و أمّا حديث البغلة فللشيخ أن يقول: لو لم يعلم بأنّ هذه البغلة داخلة تحت قولنا: كلّ بغلة عاقر، لا يعلم أنّ هذه البغلة عاقر[١].

و[٢] اعلم أنّ ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة؛ فإنّ[٣] العلم باندراج الصغرى في الكبرى أمر لا بدّ منه في حصول العلم بالنتيجة. و أمّا أنّ العلم بالمقدّمتين[٤] هل يمكن حصوله بدون هذا العلم[٥] ففيه كلام، و الشيخ لم يذكر حديث البغلة على أنّه دليل على مطلوبه، و إنّما أورده على سبيل المثال، فالاعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضاً على المثال. فقول المصنّف الأشبه أنّه لا بدّ بعد استحضار المقدّمتين من ملاحظة الترتيب و الهيئة العارضتين لهما و إلّا- أي و إن[١] لم يكن الإنتاج موقوفاً[٢] بعد استحضار المقدمتين

---

١. ب: عاقرة.

٢. أ: - و.

٣. ج: و أنّ.

٤. قوله: و أمّا أنّ العلم بالمقدّمتين. أقول: إن أراد أنّ العلم بالمقدّمتين مطلقاً أعم من أن تكونا مرتّبتين أو لا تكونا مرتّبتين ممكن، فهذا ممّا لا ينبغي أن يتوقّف عليه عاقل، و إن أراد أنّ العلم بهما مرتّبتين، فالظاهر أنّ ذلك في الشكل الأوّل غير ممكن بخلاف باقي الأشكال. ثمّ إنّ الشيخ بعد ما بيّن أنّ الفكر هو الانتقال من المعلومات إلى المجهولات، و أنّ ذلك الانتقال لا يخلو عن ترتيب و هيئة في تلك المعلومات، حتّى (ب: - حتّى) قال: فلا سبيل إلى إدراك مطلوب مجهول إلّا من قبيل (ب: قِبَل) حاصل معلوم، و لا سبيل أيضاً إلى ذلك مع الحاصل المعلوم إلّا بالتفطّن للجهة التي صار لأجلها مؤدّياً إلى المطلوب، قال الشارح المحقّق: يريد بالحاصل المعلوم مبادئ ذلك المطلوب، و يريد بالتفطّن للجهة ملاحظة الترتيب و الهيئة المذكورين (ب: المذكورتين)؛ لأنّ حصول المبادئ وحدها لو كان كافياً لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالماً بجميع العلوم. و أيضاً: فربما علم الإنسان أنّ البِكر لا يحبل، و أنّ هذه (ب: صفداء) مثلاً بِكر، ثمّ يراها عظيمة البطن، فيظنّها حبلى، و ذلك لعدم الترتيب و الهيئة في علمه. فقد ظهر من كلام الشارح أنّ المعتبر مع المقدّمتين هو الترتيب و الهيئة لا ملاحظتهما، و أنّهما مفرّقتين غير مترتّبين ترتيباً مخصوصاً لا يكفيان في ذلك، و سياق كلام الشيخ يدلّ على ذلك، و لا شكّ أنّه صواب، فلا يتوجّه عليه اعتراض الإمام أصلاً. نعم عبارته على هذا تقتضي أن يكون المحتاج إليه بعد العلم بالمقدّمتين هو العلم بالترتيب و الهيئة، و كذلك عبارة الشارح أوّلاً؛ حيث قال: ملاحظة الترتيب، و جوابه أنّ الترتيب و الهيئة إنّما يحصلان من ملاحظة المقدّمات على وجه مخصوص. فأراد بملاحظة الترتيب و الهيئة الملاحظة التي يحصل بها الترتيب و الهيئة، و على هذا تؤول عبارة المتن، و لذلك قال الشارح آخراً: و ذلك لعدم الترتيب و الهيئة في علمه، فتأمّل (الجرجاني).

٥. أ: - العلم.

١. د: لو.

٢. ج: + به.

على ملاحظة الترتيب و الهيئة العارضتين لهما- لما تفاوتت الأشكال الأربعة في جلاء الإنتاج و خفائه، إشارة إلى أنّ الصواب ما ذكره الشيخ.

الفرع الثالث: المشهور أنّ النظر الفاسد، أي الذي يكون أحد جزئيه- المادّة و الصورة- أو كلاهما فاسداً، أي لم يكن مشتملاً على الشرائط المعتبرة في الإنتاج بحسب المادّة أو بحسب الصورة أو بحسبهما، لا يستلزم الجهل الذي هو ضدّ العلم و هو الجزم بنتيجة كاذبة. و قيل بخلافه، أي النظر الفاسد يستلزم الجهل الذي هو ضدّ العلم. قال الإمام[١]: و هو الحقّ عندي؛ فإنّ كلّ من اعتقد أنّ العالم قديم و كلّ قديم مستغن عن المؤثّر، فمع حصول هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أنّ العالم غنيّ عن المؤثّر، و هو جهل.

و احتجّ من قال بعدم اللزوم[٢] بأنّ[٣] النظر الفاسد لا يستلزم الجهل: بأنّه[٤] لو استلزم الجهل لكان نظر المحقّ في شبهة[٥] المبطل يفيده الجهل[٦].

أجاب الإمام بأنّه معارض[٧] بأنّ النظر[٨] في الدليل لو أفاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحقّ يفيده[٩] العلم؛ فإن جعلت هناك شرط الإفادة اعتقاد حقّية تلك المقدّمات فهو جوابنا عمّا قالوه؛ بأن يقال: المحقّ إذا نظر في شبهة[١٠] المبطل إنّما لم يحصل له الجهل بتلك المسألة؛ لأنّه فقد شرط إفادته الجهل؛ لأنّ مِن شرط إفادة[١] الجهل اعتقاد صحة تلك المقدّمات.

---

١. انظر: المحصّل، صص ١٣٧- ١٣٨.

٢. أ: + به. ج، د: + بعدم اللزوم.

٣. ج: إنّ.

٤. أ: - بأنّه. ب: فإنّه.

٥. ب: شُبَه.

٦. ج: + و لا يفيده.

٧. قوله: أجاب الإمام بأنّه معارض الخ. أقول: أراد به أنّه منقوض عند تلخيص كلامه (الجرجاني).

٨. أ: + الصحيح.

٩. أ: يفيد.

١٠. ب: شُبَه.

١. ب: إفادته.

قال المصنّف: و الحقّ أنّ الفساد إن كان مقصوراً على المادّة استلزم النظر الفاسد الجهل[١]، و إن لم يكن الفساد مقصوراً على المادّة لم يستلزم النظر الفاسد الجهل؛ لأنّ الفساد إذا كان مقصوراً على المادّة يكون القياس مستلزماً للنتيجة؛ لما عرفت أنّ القياس الذي تكون مقدّماته كاذبة يستلزم النتيجة، و ذلك كالمثال الذي ذكره الإمام، و إن كان الفساد مقصوراً على الصورة أو شاملاً للصورة و المادّة لم يستلزم النتيجة؛ لانتفاء ما له صلاحية الاستلزام؛ إذ المستلزم هو القياس على الوجه الخاص.

[المبحث الثاني: أنّ النظر الصحيح كافٍ في معرفة الله تعالى]

قال:

الثاني: في[٢] أنّه كاف في معرفة الله تعالى و لا حاجة إلى المعلّم. و يدلّ عليه ما ذكرناه.

و احتجّت الإسماعيلية بأنّ الخلاف و المراء مستمرّ بين العقلاء في ذلك، و لو كفى العقل لما كان كذلك. و أيضاً: أنّ[٣] الإنسان لا يستقلّ بتحصيل أضعف العلوم، فكيف بأصعبها؟

و أجيب عن الأوّل: بأنّهم لو أتوا بالنظر الصحيح لما وقع بينهم ذلك.

و عن الثاني: بأنّ العسر مسلّم، و لا شكّ أنّه لو كان معلّم يعلّم المبادئ و الحجج و يزيح الشكوك و الشُبَه كان أوفق، و[١] إنّما النزاع في الامتناع.

أقول:

---

١ . قوله: استلزم النظر الفاسد الجهل. أقول: قيل: إنّ قولنا: زيد جماد و كلّ جماد جسم، ينتج: أنّ زيداً جسم، فالقياس فاسد من حيث المادة فقط، و النتيجة حقّة (الجرجاني).

٢ . أ: – في.

٣ . د: – أنّ. س: فإنّ.

١ . أ: – و.

المبحث الثاني: أنّ النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى و لا حاجة إلى المعلّم. و يدلّ عليه ما ذكرناه، و هو أنّ الإنسان العاقل إذا علم أنّ العالَم ممكن، و أنّ كلّ ممكن فله سبب، علم أنّ العالم له سبب؛ سواء كان هناك معلّم أو لم يكن[١]، خلافاً للإسماعيلية؛ فإنّهم يوجبون نصب الإمام، و يحيلون خلوّ زمان من الأزمنة عن وجود إمام معصوم يهدي[٢] الخلق إلى معرفة الله تعالى، و يعلّمهم طريق الحقّ و[٣] النجاة، و يرشدهم إلى الخيرات، و يحذّرهم عن السيئات، و يقولون: لا يمكن معرفة الله تعالى إلّا من قول المعلّم[٤] المعصوم، و لهذا سمّوا بالتعليمية.

ثمّ افترقوا فرقتين: فرقة قالوا العقل لا يهتدي إلى معرفة الله تعالى أصلاً، بل بمعزل[٥] بالكلّية عن المطالب الإلهية، و فرقة قالوا العقل ليس بمعزل[٦] عن الوقوف على[٧] الأمور الإلهية بالكلّية، لكن غير مستقلّ بالمعرفة، بل لا بدّ من إمام[٨] يرشده إلى وجوه الأدلّة، و يوقفه على دفع الشبه و رفع الشكوك. و نسبة عقل الإمام إلى عقول الناس نسبة الشمس إلى الأبصار، فكما أنّ الأبصار لا تقوى[١] على إدراك المبصرات في الظلمة فإذا طلعت الشمس تقوى الأبصار بنور الشمس فيمكنها إدراك المبصرات، كذلك عقول الناس قاصرة عن إدراك المعارف الإلهية، و بوجود الإمام تقوى عقولهم بعقل الإمام، فاقتدروا على إدراك المعارف[٢].

---

١ . قوله: سواء كان هناك معلّم الخ. أقول: و لقائل أن يقول: لا شكّ أنّ من (ب: أنّه متى) حصل له (ب: - له) العلم بتلك الأمور حصل العلم بالنتيجة، و إنّما الكلام في إمكان العلم بهذه الأمور من غير معلّم، و ما ذكرتم لا يدلّ عليه (الجرجاني).

٢ . ب: ليهديَ.

٣ . أ: - الحقّ و.

٤ . ب: + الإمام.

٥ . ب، ج: بل هو معزول.

٦ . ب، ج: بمعزول.

٧ . أ: - الوقوف على.

٨ . ب، ج: + معصوم.

١ . ب: تقوَى.

٢ . ج: + الإلهية.

و احتجّت الإسماعيلية على أنّ النظر الصحيح غير كاف في معرفة الله تعالى بل لا بدّ من معلّم، بوجهين؛ الأوّل: أنّ الخلاف و المراء- أي المجادلة- مستمرّة[1] بين العقلاء في المطالب الإلهية، و لو كفى العقل في ذلك لما كان كذلك، أي لما كان الخلاف و المراء مستمرّاً بين العقلاء في ذلك، و اللازم باطل بالضرورة، فالملزوم كذلك، فلا بدّ من حاكم آخر غير العقل، و هو الإمام المعصوم.

الثاني: أنّ الإنسان وحده لا يستقلّ بتحصيل أضعف العلوم كعلم الحياكة و الخياطة و النحو و النجوم، بل لا بدّ من أستاذ يهديه، و إذا كان حالهم كذلك في أضعف العلوم فما ظنّك بأصعبها، و هو معرفة الله تعالى و صفاته و أحكامه؟

و أجيب عن الأوّل: بأنّ العقلاء ما أتوا بالنظر الصحيح؛ فإنّهم لو أتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم استمرار الخلاف و المراء.

و أجيب عن الثاني: بأنّه لا نزاع في العسر؛ فإنّ العسر مسلّم، و لا شكّ أنّه لو كان معلّم يعلّم المبادئ التي تتألّف منها الحجج، و يعلّم الحجج و يزيل الشكوك و الشبه، كان أوفق و أسهل، و[2] إنّما النزاع في الامتناع، و ما ذكرتم لا يدلّ على الامتناع.

[المبحث الثالث: في وجوبه النظر]

قال:

الثالث في وجوبه. النظر في معرفة الله تعالى واجب. أمّا عندنا؛ فلقوله تعالى: ﴿قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ﴾ (يونس: ١٠١)، و نحوه.

و أمّا عند المعتزلة؛ فلأنّ المعرفة واجبة عقلاً، و هي لا تحصل إلّا بالنظر، و ما لا يتمّ الواجب المطلق إلّا به فهو واجب.

و اعترض عليه بأنّ مبناه على حكم العقل، و سيأتي الكلام فيه، و امتناع العرفان بغيره، و استحالة التكليف بالمحال، و كلاهما ممنوع. و بأنّ قوله تعالى:

---

١. ب: مستمرّ.

٢. أ: – و.

﴿وَ ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء: ١٥) نفى الوجوب قبل البعثة بنفي لازمه، فدلّ على أنّ الوجوب ليس إلّا من الشرع.

قيل: لو وجب من الشرع لزم إفحام الأنبياء؛ فإنّ المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه، و لا يعلم وجوبه ما لم ينظر.

قلنا: لو وجب عقلاً لأفحم أيضاً؛ لأنّ وجوب النظر غير ضروري؛ إذ هو متوقّف على مقدّمات تفتقر إلى أنظار دقيقة.

أقول:

اعلم أنّ الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى. فذهب الحشوية- الذين قالوا الدين يتلقّى من الكتاب و السنّة- إلى أنّ معرفة الله تعالى غير واجبة، بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق للواقع.

و ذهب جمهور[١] المسلمين إلى أنّ معرفة الله تعالى واجبة. ثمّ افترق هؤلاء فرقتين: فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى إنّما هو الرياضة[٢] و تصفية الباطن، و هذا مذهب الصوفية[١] و[٢] أصحاب الطريقة، و فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى[٣] إنّما هو النظر[٤]، و هو قول الأشاعرة و المعتزلة.

فالأشاعرة و المعتزلة اتّفقوا على أنّ معرفة الله تعالى واجبة، و النظر طريقها و هو واجب. ثمّ اختلفوا، فذهب الأشاعرة إلى أنّ وجوب النظر بالشرع، و ذهب المعتزلة إلى أنّه بالعقل.

---

١. ب: الجمهور من.

٢. أ: بالرياضة.

١. أ: المتصوّفة.

٢. د: - و.

٣. ب: معرفته.

٤. قوله: إنّما هو النظر الخ. أقول: و القول بأنّ طريق المعرفة هو النظر فقط و (ب: - و) لا يلائم ما سيأتي، من أنّ امتناع العرفان بغير النظر ممنوع (الجرجاني).

و لنرجع إلى المتن، فنقول: النظر في معرفة الله تعالى واجب باتّفاق أصحابنا و المعتزلة. أمّا عند أصحابنا فبالشرع؛ لقوله تعالى: ﴿قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ﴾ (يونس: ١٠١)، و نحوه، كقوله تعالى: ﴿أَ وَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ﴾ (الأعراف: ١٨٥). و أمّا عند المعتزلة فبالعقل؛ لأنّ معرفة الله تعالى واجبة عقلاً؛ لأنّ شكر الله تعالى واجب عقلاً؛ لأنّ نِعَمه على العبد كثيرة، قال الله تعالى: ﴿وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً﴾ (لقمان: ٢٠)، و شكر المنعم واجب عقلاً[١]؛ لأنّ دفع الخوف عن النفس واجب عقلاً، و بالشكر يندفع الخوف عن النفس، فشكر الله تعالى واجب عقلاً، و شكر الله تعالى يتوقّف على معرفة الله تعالى، فمعرفة الله تعالى واجبة عقلاً، و هي لا تحصل إلّا بالنظر، و ما لا يتمّ الواجب المطلق- أي الذي يجب في كلّ حال- إلّا به و كان مقدوراً فهو واجب عقلاً.

و احترز بالمطلق عن المقيد، مثل الزكاة؛ فإنّها واجبة مقيدة بحصول النصاب، فلا[٢] تجب عند عدم النصاب. و احترز بقوله: و كان مقدوراً[٣]، عن الواجب المطلق[٤] الذي لا يتمّ إلّا بأمر يكون ذلك الأمر ليس مقدوراً للمكلّف؛ فإنّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به إذا كان غير مقدور للمكلف لا يستدعي وجوب الواجب وجوبه، و إلّا يلزم تكليف ما لا يطاق.

و اعترض على هذا الدليل بأنّ مبناه على حكم العقل بأنّ معرفة الله تعالى واجبة عقلاً، و سيأتي الكلام في أنّ حكم العقل باطل، بل الحاكم[١] الشرع. و على امتناع العرفان بغير النظر؛ فإنّه إذا[٢] أمكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلاً، و امتناع العرفان بغير النظر ممنوع، و ما الدليل على امتناعه؟ و لِمَ[٣] لا يجوز أن تحصل معرفة الله

١. أ: - عقلاً.

٢. ب: و لا.

٣. ب: + للمكلّف.

٤. أ: - المطلق.

١. ج: + هو.

٢. أ: فإذا.

٣. ب: فلِمَ.

تعالى بالإمام المعصوم كما هو رأي الإسماعيلية؟ أو بالإلهام كما هو رأي حكماء الهند؟ أو بتصفية الباطن كما هو رأي[١] أهل التصوّف، و هو الحقّ[٢].

و أيضاً هذا الدليل مبنيّ على استحالة التكليف بالمحال، و استحالة التكليف بالمحال ممنوع.

و اعترض على دليل المعتزلة أيضاً[٣] بأنّه لو وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة؛ لأنّه حينئذ يكون وجوب النظر غير موقوف على البعثة بل على العقل، و العقل قبل البعثة متحقّق، و الوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب، لكن قوله تعالى: ﴿وَ ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء: ١٥) نفى الوجوب قبل البعثة بنفي لازم الوجوب الذي هو التعذيب قبل البعثة، و نفي الوجوب قبل البعثة يلزمه نفي الوجوب العقلي، و نفي الوجوب العقلي يستلزم الوجوب الشرعي، فدلّ قوله تعالى: «وَ ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ» على أنّه ليس الوجوب إلّا من الشرع.

قيل: لو وجب النظر بالشرع لزم إفحام الأنبياء، و اللازم ظاهر البطلان. بيان الملازمة: أنّ المكلّف لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر عليه، و لا يعلم وجوب النظر عليه إلّا بالنظر؛ لأنّ وجوب النظر حينئذ بالشرع، فلا يعلم وجوب النظر إلّا بثبوت الشرع، و ثبوت الشرع متوقّف على دلالة المعجزة على صدق النبي صلى الله عليه و سلم، و دلالة المعجزة على صدقه متوقّفة[١] على النظر، فالعلم بوجوب النظر موقوف على النظر، و النظر موقوف على العلم بوجوبه، فيدور[٢]، فيلزم إفحام الأنبياء[٣].

---

١ . أ: كما يقول. ب: كما يقوله.

٢ . أ، ب: - و هو الحقّ.

٣ . قوله: و اعترض على دليل المعتزلة أيضاً. أقول: في ظاهر هذا الاعتراض نظر؛ لأنّا لا نسلّم أنّ التعذيب على الترك من لوازم الوجوب، بل استحقاق التعذيب من لوازمه، و الآية لم تدلّ على نفيه. اللهم إلّا إذا كان الاعتراض عليهم على سبيل الإلزام، فحينئذ يستقيم (الجرجاني).

١ . أ، ب: موقوف.

٢ . قوله: فيدور. أقول: و الجواب أنّ الوجوب لا يتوقّف على العلم بالوجوب، و إلّا لزم الدور، بل يكفي فيه إمكان العلم بالوجوب عليه (ب: - عليه)، و الإمكان حاصل في الجملة (الجرجاني).

٣ . أ، ب: فيلزم الإفحام.

قلنا: لو وجب النظر عقلاً لزم إفحام الأنبياء عليهم الصلاة و السلام، و اللازم باطل. بيان الملازمة: أنّ وجوب النظر غير ضروري؛ إذ هو متوقّف على مقدّمات تتوقّف على أنظار دقيقة؛ فإنّ العلم بوجوب النظر متوقّف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى، و على العلم بأنّ النظر طريق إليها و لا طريق إليها سواه، و أنّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب، و كلّ هذه المقدّمات نظرية تحتاج إلى أنظار دقيقة، و الموقوف على النظر[١] نظري، فوجوب النظر نظري، و إذا كان كذلك فللمكلّف المخاطب أن يقول: لا[٢] أنظر ما لم أعلم وجوب النظر، و لا أعلم وجوبه[٣] إلّا بالنظر، فيتوقّف النظر على العلم بوجوبه، و العلم بوجوبه موقوف[٤] على النظر، فيلزم الدور، و يلزم الإفحام.

---

١ . أ: النظري.

٢ . ب: ما.

٣ . أ: وجوب النظر.

٤ . أ، ب: يتوقّف.

الكتاب الأوّل: في الممكنات

الباب الأوّل: في الأمور الكلية

الفصل الأوّل: في تقسيم المعلومات

الفصل الثاني: في الوجود و العدم

الفصل الثالث: في الماهية

الفصل الرابع: في الوجوب و الإمكان و الامتناع و القدم و الحدوث

الفصل الخامس: في الوحدة و الكثرة

الفصل السادس: في العلّة و المعلول

[الباب الأوّل: في الأمور الكلية]

[الفصل الأوّل: في تقسيم المعلومات]

قال:

الكتاب الأوّل: في الممكنات. و فيه ثلاثة أبواب:

الأوّل: في الأمور الكلّية، و فيه فصول؛ الأوّل: في تقسيم المعلومات.

المعلوم إمّا أن يكون متحقّقاً في الخارج، و هو الموجود، أو لا، و هو المعدوم.

و منّا مَن ثلّث القسمة و قال: المتحقّق إن تحقّق باعتبار نفسه فهو الموجود، و إن تحقّق باعتبار غيره فهو الحال، كالأجناس و الفصول.

و حدّوا[1] الحال بأنّها صفة غير موجودة و لا معدومة[2] في نفسها قائمة بموجود.

و قال أكثر المعتزلة: المعلوم إن تحقّق في نفسه فهو الشيء و الثابت، و إن لم يتحقّق كالممتنع فهو المنفي، و الثابت إن كان له كون في الأعيان فهو الموجود، و إلّا فهو المعدوم. و هم يطلقون المعدوم على المنفي أيضاً.

فالثابت عندهم[3] أعم من الموجود؛ لانقسامه إلى الموجود و المعدوم[4]. و المعدوم أعم من المنفي؛ لصدقه على أفراد الثابت و على المنفي[5].

---

١. س: عرّفوا.

٢. س: – و لا معدومة.

٣. أ، س: – عندهم.

٤. أ، س: – لانقسامه إلى الموجود و المعدوم.

٥. أ، س: – لصدقه على أفراد الثابت و على المنفي.

و زاد مثبتوا[١] الحال منهم قسماً آخر[٢]، فقالوا[٣]: الكائن إن استقلّ بالكائنية فهو الذات الموجودة، و إن لم يستقلّ فهو الحال.

أقول:

لمّا فرغ من المقدّمة شرع في الكتب، و جعل الكتاب الأوّل في الممكنات؛ لأنّ الممكنات مبادٍ[٤] للإلهيات[٥]، و العلم بالمبادي مقدّم على العلم بما له المبادي. و ذكر فيه ثلاثة أبواب؛ لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون جوهراً أو عرضاً أو ما هو شامل[٦] لهما، و هو الأمور الكلّية، و هي الأمور العامة، أي الشاملة لجميع الموجودات. الباب الأوّل: في الأمور الكلّية، الباب الثاني: في الأعراض، الباب الثالث: في الجواهر.

و جعل الباب الأوّل في الأمور الكلّية؛ لأنّها مباد[٧] لمباحث الأعراض و الجواهر. و ذكر في الباب الأوّل ستّة فصول؛ الفصل الأوّل: في تقسيم المعلومات، الفصل الثاني: في الوجود و العدم، الفصل الثالث: في الماهية، الفصل الرابع: في الوجوب و الإمكان و الامتناع و القدم و الحدوث، الفصل الخامس: في الوحدة و الكثرة، الفصل السادس: في العلّة و المعلول.

الفصل الأوّل: في تقسيم المعلومات على رأي الأصحاب و المعتزلة و الحكماء. و الأصحاب الذين لا يثبتون الحال قسّموا المعلوم إلى الموجود في الخارج و إلى المعدوم فيه؛ لأنّ المعلوم إمّا أن يكون متحقّقاً في الخارج و هو الموجود، أو لا يكون متحقّقاً في الخارج و هو المعدوم، فالمعلوم ينحصر في القسمين[٨]. و مِن أصحابنا مَن

---

١. س: مثبت.

٢. س: - قسماً آخر.

٣. س: فقال.

٤. أ، ب، د: مبادئ.

٥. أ: الإلهيات.

٦. أ: أو شاملاً.

٧. أ: مبادي.

٨. أ، ج: - فالمعلوم ينحصر فى القسمين.

ثلّث القسمة، و قال: المتحقّق في الخارج إن تحقّق باعتبار نفسه مع قطع النظر عن غيره، أي لا يكون تحقّقه تابعاً لتحقّق غيره فهو الموجود، كالذوات، و إن تحقّق باعتبار غيره، أي يكون تحقّقه تابعاً لتحقّق غيره فهو الحال، كالأجناس و الفصول، و لا ضرورة في أن تحمل الأجناس و الفصول على غير ما هو المصطلح عند المنطقيين؛ لأنّ ذكر الأجناس و الفصول لأجل المثال لا لحصر الحال فيهما.

و حدّوا الحال بأنّها صفة غير موجودة و لا معدومة في نفسها قائمة بموجود. فقوله: صفة، احترز به عن الذات؛ فإنّ الذات ليس بحال. و قوله: غير موجودة في نفسها، احترز به عن الصفات الموجودة في نفسها كالعلم و القدرة. و قوله: و لا معدومة، احترز به عن الصفات العدمية. و قوله: قائمة بموجود، احترز به عن الصفات التي هي غير موجودة في نفسها[١] و غير قائمة بموجود[٢].

قيل[٣]: إنّ هذا الحدّ إنّما يستقيم على رأي أصحابنا، و أمّا[٤] المعتزلة فلا يستقيم على أصلهم؛ فإنّ من الأحوال ما ثبت[٥] في العدم كالجوهرية[٦]؛ لأنّ الجوهرية عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود و العدم[٧]، فهي إذن صفة لغير موجود، فيكون هذا الحدّ قاصراً على رأيهم[٨]، فيكون باطلاً.

و يمكن أن يجاب عنه: بأنّهم ما قالوا قائمة بموجود فقط، فيجوز أن تكون قائمة بموجود و معدوم، و الجوهرية كذلك.

---

١. ب، ج: + و لا معدومة في نفسها.

٢. أ، ب: بالموجود.

٣. ب، ج: + و قيل.

٤. ج: + عند.

٥. أ، ب: يثبت

٦. قوله: كالجوهرية. أقول: معنى الجوهرية كون الشيء إذا وجد وجد لا في موضوع، فعلى هذا يصدق على المعدوم (الجرجاني).

٧. أ: – لأنّ الجوهرية عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود و العدم.

٨. أ: – على رأيهم.

و قال أكثر المعتزلة: المعلوم إن تحقّق في نفسه- أي تقرّر و تميّز في الخارج- فهو الشيء و الثابت، و إن لم يتحقّق في نفسه- أي لم يتقرّر و لم يتميّز في الخارج كالممتنع- فهو المنفي. و الثابت إن كان له كون في الأعيان فهو الموجود، و إن لم يكن له كون في الأعيان فهو المعدوم.

و هم يطلقون المعدوم على المنفي أيضاً، فالثابت أعم من الموجود؛ لانقسامه إلى الموجود و المعدوم، و المعدوم أعم من المنفي؛ لصدق المعدوم على المنفي و الثابت. و الحاصل أنّهم قسّموا المعلوم إلى المنفي و الثابت، و الثابت إلى الموجود و المعدوم.

و زاد مثبتوا الحال من المعتزلة قسماً آخر[١] و قالوا: الكائن إن استقلّ بالكائنية- أي[٢] لم تكن كائنيته تبعاً لكائنية أمر آخر- فهو الذات الموجودة، و إن لم يستقل الكائن بالكائنية- أي تكون كائنيته تبعاً لكائنية أمر آخر- فهو الحال.

و الحاصل أنّ أصحابنا الذين لم يثبتوا الحال قسّموا المعلوم إلى قسمين: موجود و معدوم، و لم يجعلوا قسيم الموجود إلّا قسماً واحداً و هو المعدوم، و المثبتون للحال من أصحابنا قسّموا المعلوم إلى ثلاثة أقسام: موجود و معدوم و حال، فجعلوا قسيم الموجود قسمين: معدوم و حال، و أكثر المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال قسّموا المعلوم إلى ثلاثة أقسام: منفي و ثابت لم يكن له كون في الأعيان و ثابت له كون في الأعيان، فجعلوا قسيم الموجود ثابتاً لم يكن له كون في الأعيان و منفياً، و المثبتون للحال من المعتزلة قسّموا المعلوم إلى أربعة أقسام: موجود و حال و ثابت لم يكن له كون في الأعيان و منفي، فالموجود هو المعلوم الثابت الذي له كون في الأعيان مستقلّ بالكائنية، فبانتفاء الاستقلال بالكائنية يتحقّق الحال، و بانتفاء الكون في الأعيان يتحقّق الثابت الذي لم يكن له كون في الأعيان، و بانتفاء الثبوت يتحقّق المنفي.

قال:

---

١. أ: - قسماً آخر.

٢. ب: + إن.

و قال الحكماء: كلّ ما يصحّ أن يعلم إن كان له تحقّق مّا فهو الموجود، و إن لم يكن له ذلك فهو المعدوم.

و قسّموا الموجود إلى ذهني و خارجي، و الخارجي إلى ما لا يقبل العدم لذاته و هو الواجب، و إلى ما قبله[1] و هو الممكن، و الممكن إلى ما يكون في موضوع- أي محلّ يقوّم ما حلّ فيه- و هو العرض، و إلى ما لا يكون كذلك و هو الجوهر.

و المتكلّمون قسّموه إلى ما لا أوّل لوجوده و هو القديم، و إلى ما له أوّل و هو المحدث. و المحدث إلى متحيّز و هو الجوهر، أو حالّ فيه و هو العرض، و إلى ما يقابلهما، ثمّ استحالوه[2]؛ لأنّه لو كان لشاركه الباري تعالى فيه و خالفه في غيره، فيلزم التركيب.

و منع بأنّ الاشتراك في العوارض لا سيّما في السلب لا يستلزم التركيب.

أقول:

لمّا ذكر تقسيم المعلومات على رأي الأشاعرة و المعتزلة، أراد أن يذكر التقسيم على رأي الحكماء.

قال الحكماء: كلّ ما يصحّ أن يعلم إن كان له تحقّق مّا فهو الموجود، و إن لم يكن له تحقّق مّا فهو المعدوم. فقد جعلوا مورد القسمة ما يصحّ أن يعلم؛ ليشمل المعلوم بالفعل و غيره؛ فإنّ ما يمكن أن يعلم أعم من المعلوم و غيره؛ فإنّ كثيراً من الأشياء يمكن أن يعلم و لا يكون معلوماً، فلو جعل مورد القسمة المعلوم[3] لخرج عن القسمة ما يصحّ أن يعلم و لا يكون معلوماً.

---

١. أ: يقبل. س: يقبله.

٢. أ: أحالوه.

٣. قوله: فلو جعل مورد القسمة الخ. أقول: و من جعل مورد القسمة المعلوم (د: + و) لعلّ مراده: من شأنه أن يعلم، فحينئذ لا فرق (الجرجاني).

ثمّ قسّموا الموجود إلى الخارجي و الذهني؛ لأنّه إن كان له تحقّق في الخارج[١] فهو الموجود الخارجي، و إن كان له تحقّق في الذهن فهو الموجود الذهني.

و قسّموا الموجود الخارجي إلى الواجب و الممكن. و ذلك لأنّ الموجود الخارجي إن لم يقبل العدم لذاته فهو الواجب لذاته؛ فإنّ الواجب لذاته غير قابل للعدم لا بسبب[٢] آخر، و إن قبل العدم لذاته فهو الممكن لذاته؛ فإنّ الممكن لذاته قابل للعدم لا بسبب[٣] آخر.

ثمّ قسّموا الممكن إلى ما يكون في موضوع- أي محلّ يقوّم ما حلّ فيه- و هو العرض، و إلى ما لا يكون كذلك- أي ما لا يكون في موضوع- و هو الجوهر.

و احترز بقوله: يقوّم ما حلّ فيه، عن الهيولى؛ فإنّها و إن كانت محلّاً للصورة التي هي جوهر لكن لا تكون مقوّمة لما حلّ فيها، بل يكون ما حلّ فيها مقوّماً لها؛ فإنّ الصورة مقوّمة للهيولى.

و المتكلّمون قسّموا الموجود الخارجي إلى ما لا أوّل لوجوده- أي لم يسبقه العدم- و هو القديم، و إلى ما لوجوده أوّل- أي يسبقه العدم- و هو المحدث. و قسّموا المحدث إلى متحيّز- أي شاغل للحيز الذي هو الفراغ المتوهّم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلأً كداخل الكوز للماء- و هو الجوهر، و إلى حالّ[٤] في المتحيّز و هو العرض، و إلى ما يقابلهما، أي يقابل المتحيّز و الحالّ في المتحيّز، و هو المحدث الذي ليس بمتحيّز و لا حالّ في المتحيّز.

ثمّ المتكلّمون استحالوا[٥] المحدث الذي ليس بمتحيّز و لا حالّ في المتحيّز؛ لأنّه لو كان المحدث الذي هو ليس بمتحيّز و لا حالّ في المتحيّز متحقّقاً لشاركه الباري تعالى

---

١. أ، ب: خارج الذهن.

٢. ب، ج: لسبب.

٣. ب، ج: لسبب.

٤. ب: الحالّ.

٥. أ، ب: أحالوا.

في أنّه ليس بمتحيّز و لا حالّ في المتحيّز و خالفه في غيره؛ لأنّ ما به المشاركة غير ما به المخالفة، فيلزم تركّب الواجب ممّا به المشاركة و ممّا به المخالفة، و هو ممتنع.

و منع بأنّ الاشتراك في العوارض لا سيّما الاشتراك في السلب لا يستلزم التركيب في الذات؛ فإنّ البسائط متشاركة في العوارض- كالوجود و الحدوث و الوحدة- و لا تركيب في ذواتها، و كلّ بسيطين متشاركان في سلب غيرهما عنهما و لا تركيب في ذاتيهما[١].

[الفصل الثاني: في الوجود و العدم]

[المبحث الأوّل: في بداهة تصوّر الوجود]

قال:

الفصل الثاني: في الوجود و العدم، و فيه[٢] مباحث:

الأوّل: في تصوّر الوجود، و هو بديهي لوجوه:

الأوّل: أنّه جزء من وجودي[٣] المتصوّر بديهة.

الثاني: أنّ التصديق البديهي بأنّ النفي و الإثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان مسبوق بتصوّر الوجود و العدم و مغايرتهما التي هي الاثنينية، المتوقّف تصوّرها على تصوّر الوحدة، و السابق على البديهي أولى بأن يكون بديهياً، فتصوّرات هذه الأمور بديهية.

قيل: هذا التصديق إن كان بديهياً مطلقاً لم يحتج إلى دليل، و إلّا لم يفد.

---

١. ب: ذاتهما.

٢. س: + خمس.

٣. أ: لوجودي.

قلنا: بداهة التصديق[١] مطلقاً متوقّفة على بداهة العلم بالجزء، لا على حصـول العلم ببداهته. و لقائل أن يقول: التصديق يتوقّف على تصوّر الجزء[٢] باعتبار مّـا[٣] لا على تصوّر حقيقته، فلا يلزم من تصوّره بداهته.

الثالث: الوجود بسيط؛ لامتناع تركّبه عن الموصوف به أو بنقيضه، فلا يحـدّ و لا يرسم؛ إذ لا شيء أعرف منه، و إن كان فالرسم لا يعرّف كنه الحقيقة.

أقول:

الفصل الثاني: في الوجود و العدم. و ذكر فيه خمسة مباحث؛ الأوّل: في تصوّر الوجود، الثاني: في كونه مشتركاً، الثالث: في كونه زائداً، الرابع: في أنّ المعدوم ليس بثابت، الخامس: في الحال.

المبحث الأوّل: في تصوّر الوجود. تصوّر الوجود بديهي لوجوه ثلاثة؛ الأوّل: أنّ الوجود جزء لوجودي المتصوّر بديهة، و جزء المتصوّر بديهة متصوّر بديهة، فالوجود متصوّر بديهة، فتصوّر الوجود بديهي.

و فيه نظر. أمّا أوّلاً؛ فلأنّه إنّما يلزم من تصوّر وجودي بديهة تصوّر الوجود بديهة إذا كان الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات، و هو ممنوع. أمّا على رأي[٤] من يقول وجود كلّ شيء مختصّ به و لا اشتراك إلّا في اللفظ، فظاهر. و أمّا على رأي من يقول الوجود معنى مشترك بين الوجودات؛ فلأنّه مقول بالتشكيك على الوجودات، و المقول بالتشكيك على الأفراد خارج عن حقيقة الأفراد، فالوجود خارج عن وجودي، و لا يلزم[٥] من تصوّر الشيء[٦] تصوّر ما هو خارج عنه عارض له.

---

١. أ: بداهته.

٢. أ: تصوّره.

٣. أ: - ما.

٤. د: + الإمام و.

٥. أ: فلا يلزم.

٦. د: + كوجودي.

و أمّا ثانياً؛ فلأنّه على تقدير أن يكون الوجود جزءاً لوجودي فإنّما يلزم من تصوّر وجودي بديهة تصوّر الوجود بديهة إذا كان تصوّر وجودي[1] الذي هو بديهي تصوّرَ وجودي بحقيقته، و هو ممنوع، و[2] أمّا إذا كان تصوّر وجودي بوجه مّا بديهة[3]، فلا يلزم من تصوّر وجودي بوجه مّا بديهة تصوّر الوجود بديهة.

الوجه الثاني: أنّ التصديق البديهي بأنّ النفي و الإثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان- أي التصديق البديهي بأنّ الشيء إمّا أن يكون موجوداً و إمّا أن يكون معدوماً- مسبوق بتصوّر الوجود و العدم و تصوّر مغايرتهما، المستلزم لتصوّر الاثنينية، المتوقّف تصوّرها على تصوّر الوحدة؛ ضرورة توقّف التصديق على تصوّر أطرافه، و السابق على البديهي أولى بأن يكون بديهياً، فتصوّرات هذه الأمور بديهية.

قيل: هذا التصديق إن كان بديهياً مطلقاً- أي يكون بديهياً بجميع أجزائه- لم يحتج كون الوجود بديهي التصوّر إلى دليل؛ لأنّه إذا كان بجميع أجزائه بديهياً- و من جملة أجزائه الوجود- يكون الوجود بديهي التصوّر، فلم يحتج إلى دليل على بداهته. و إن لم يكن بديهياً مطلقاً لم يفد؛ لأنّه إذا لم يكن بديهياً مطلقاً يكون بعض أجزائه غير بديهي، فاحتمل أن يكون الوجود من ذلك البعض، فلا يلزم بداهته.

و أجيب: بأنّ بداهته مطلقاً متوقّفة على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهة العلم بالجزء، فجاز أن يكون العلم بالجزء بديهياً و لم يعلم بداهته، فيحتاج إثبات البداهة للعلم بالجزء إلى دليل.

و يمكن أن يقال في إبطال هذا الوجه: أنّ هذا التصديق إن علم أنّه بديهي مطلقاً لم يحتج إلى دليل؛ لأنّه إذا علم أنّه بديهي مطلقاً علم أنّ العلم بأجزائه بديهي[4]، فعلم أنّ

---

١. د: الوجودي.

٢. ب، ج: - و.

٣. أ: - بديهة.

٤. قوله: لأنّه إذا علم أنّه بديهي مطلقاً علم أنّ العلم بأجزائه بديهي. أقول: أي بجميع أجزائه مجملة لا يتوقّف على العلم بداهة كلّ جزء تفصيلاً (ب: مفصّلاً)، كما في كبرى الشكل الأوّل بالقياس إلى نتيجة (ب: نتيجته) (الجرجاني).

العلم بالوجود بديهي، فلم يحتج إثبات بداهة العلم بالوجود إلى دليل. و إن لم يعلم أنّه بديهي مطلقاً لم يفد؛ لأنّه حينئذ يحتمل أن يكون بعض أجزائه غير بديهي، و الوجود منه.

و لا يمكن أن يقال: العلم ببداهته مطلقاً لا يتوقّف على العلم ببداهة العلم بالجزء؛ لأنّ العلم ببداهته مطلقاً بدون العلم ببداهة العلم بالجزء محال.

ثمّ ردّ المصنّف هذا الوجه بأنّه قال[١]: لقائل أن يقول: التصديق موقوف على تصوّر كلّ من أطرافه باعتبار مّا[٢]، لا على تصوّر حقيقته، فبداهة تصوّر الوجود باعتبار مّا[٣] لا يقتضي بداهة تصوّر حقيقة الوجود و لا بداهته من كلّ الوجوه، فجاز أن يكون تصوّره باعتبار مّا[٤] بديهياً و تصوّر حقيقته أو سائر[٥] الوجوه غير بديهي.

و أيضاً لقائل أن يقول: لا نسلّم أنّ السابق على التصديق البديهي أولى أن[٦] يكون بديهياً؛ فإنّ التصديق البديهي هو الذي لا يتوقّف حكم العقل فيه إلّا على تصوّر طرفيه، فجاز أن يكون كلّ من تصوّر طرفيه أو أحدهما بالكسب، مع أنّه سابق على التصديق البديهي.

الوجه الثالث: أنّ الوجود بديهي التصوّر؛ لأنّا نتصوّر الوجود[٧]، فتصوّره إمّا بالبداهة أو بالكسب؛ إذ لا واسطة بينهما، و الثاني ممتنع، فتعيّن الأوّل.

و إنّما قلنا: إنّ الثاني ممتنع؛ لأنّه لو كان كسبياً لكان كسبه إمّا بالحد أو بالرسم. و اللازم باطل؛ لأنّ الوجود بسيط؛ لأنّه لو كان مركّباً لكان له جزء، فجزؤه إمّا موجود أو معدوم، و كلّ منهما محال. أمّا الأوّل فلامتناع تركّب الشيء من الموصوف به، و إلّا

---

١. أ: – قال.

٢. أ: – ما

٣. أ، ب: – ما.

٤. أ، ب: – ما.

٥. ج: بسائر.

٦. ب: بأن.

٧. قوله: لأنّا نتصوّر الوجود. أقول: أي بالحقيقة، ليتمّ المقصود، و حينئذ لا يتوجّه المنع (الجرجاني).

يلزم أن يكون الشيء جزء نفسه. و أمّا الثاني فلامتناع تركّب الشيء من الموصوف بنقيضه، و إلّا يلزم أن يكون نقيض الشيء جزءاً له، فلا يكون للوجود جزء، فلا يكون مركّباً، فيكون بسيطاً، فلا يحدّ و لا يرسم؛ لأنّ الرسم إنّما يكون[1] بما هو أعرف منه، و لا شيء أعرف من الوجود، و إن كان شيء أعرف من الوجود فالرسم لا يعرف كنه حقيقة الشيء.

و على الوجه الذي قرّر اندفع الاعتراض بأنّه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته[2].

و لقائل أن يقول: لا نسلّم أنّ جزء الوجود[3] إذا[4] كان موجوداً يلزم أن يكون الوجود جزء نفسه. و إنّما يلزم أن يكون الوجود جزءاً من الموجود إذا كان اعتبار الوجود مع الموجود بالجزئية، و هو ممنوع؛ فإنّ الموجود هو شيء له الوجود، و اعتبار الوجود معه بالعروض، فلا يلزم أن يكون الوجود جزء نفسه.

لا يقال: فحينئذ يلزم أن يكون ما فرضناه جزءاً للوجود معروضاً له، و هو ممتنع[5].

لأنّا نقول: لا امتناع في كون جزء الشيء معروضاً له[6]، و اعتبِر الناطق بالنسبة إلى الإنسان؛ فإنّه إذا قيل: الناطق إنسان، يكون قضية صادقة؛ لأنّ كلّاً من المتساويين يصدق على الآخر؛ فإنّ الإنسان المحمول على الناطق لا يكون تمام حقيقة الناطق و لا داخلاً

---

١. أ: يمكن.

٢. قوله: اندفع الاعتراض بأنّه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته. أقول: لجواز أن يكون ممتنع التصوّر، فلا يوصف بالكسب و لا بالبداهة، و إنّما اندفع بما ذكره من أنّ الوجود متصوّر (الجرجاني).

٣. قوله: لا نسلّم أنّ جزء الوجود. أقول: هذا السؤال وارد على الشقّ الأخير أيضاً، كما لا يخفى (الجرجاني).

٤. ب: إن.

٥. أ: ممنوع.

٦. قوله: لأنّا نقول: لا امتناع في كون جزء الشيء معروضاً له. أقول: أي لا استحالة في كون الكلّ عارضاً لجزئه، بمعنى أنّه خارج عنه محمول عليه، كما ذكره من المثال. غاية ما في الباب أنّه يلزم أن لا يكون الخارج بتمامه خارجاً، و لا امتناع فيه؛ فإنّ المركّب من الداخل و الخارج خارج، و أمّا كون الكلّ عارضاً لجزئه- بمعنى أنّه قائم به و حالّ فيه- فالظاهر استحالته، كما في السواد القائم بمحلّه. نعم الكلام في أنّ نسبة الوجود إلى الماهيات كنسبة الأعراض إلى محالّها أم لا (الجرجاني).

في حقيقته[١]، فيكون خارجاً لازماً له، و كلّ محمول خارج لازم عارضٌ، و الموضوع معروض له.

و اعلم: أنّ الحقّ أنّ تصوّر الوجود بديهي إذ[٢] لا شيء أعرف من الوجود؛ فإنّ كلّ ما يعلم فإنّما يعلم بالوجود و لا يعلم الوجود بشيء، و قولنا: تصوّر الوجود بديهي، قضية بديهية؛ فإنّ الحكم فيها لا يتوقّف إلّا على تصوّر الطرفين، و البديهي لازم بيّن لتصوّر الوجود، فلا يحتاج في إثباته لتصوّر الوجود إلى وسط، بل يكفي فيه تصوّر الطرفين، لكن قد يشكل على بعض الأذهان الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي لعدم تصوّر طرفيه على الوجه الذي يتوقّف عليه الجزم؛ فإنّ الوهم يزاحم العقل في إدراك المعقولات، فلا يقع تصوّر طرفي التصديق البديهي كما هو حقّه، فيحتاج إلى تنبيه، فما يذكر لبيانه إنّما هو تنبيه لتنبّه[٣] النفس لتصوّر[٤] طرفي التصديق على الوجه الذي يتوقّف عليه الجزم[٥]، لا برهان، و إن كان على صورة البرهان، فالمنع و المعارضة[٦] لا يجدي فيه كثير نفع.

[المبحث الثاني في كون الوجود مشتركاً]

قال:

الثاني: في كونه مشتركاً. مفهوم الوجود وصف مشترك عند الجمهور، و خالفهم الشيخ. لنا: أنّا نجزم بوجود الشيء و نتردّد في كونه واجباً و جوهراً و عرضاً، و نقسّم الموجود إليها، و مورد القسمة مشترك.

---

١. ب: حقيقة الناطق.

٢. ب، د: و.

٣. ب: ليتنبّه.

٤. أ، ب: فتتصوّر. د: في تصوّر.

٥. أ: - الجزم.

٦. ج: + أيضاً.

أقول:

لمّا فرغ من المبحث الأوّل في تصوّر الوجود شرع في المبحث الثاني في كون الوجود مشتركاً. مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند جمهور المحقّقين من الحكماء و المتكلّمين، و خالفهم الشيخ أبوالحسن الأشعري؛ فإنّه قال: وجود كلّ شيء عين ماهيته و لا اشتراك إلّا في لفظ الوجود[1]، و اختار المصنّف ما ذهب إليه الجمهور، و احتجّ عليه بوجهين:

أحدهما: تقريره أنّه لو لم يكن الوجود مشتركاً بين جميع الموجودات لما تحقّق الجزم بوجود الشيء مع التردّد في كون الشيء واجباً و جوهراً و عرضاً، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

أمّا الملازمة؛ فلأنّه لو لم يكن الوجود مشتركاً لكان مختصاً؛ سواء كان ذاتياً للخصوصيات؛ بأن يكون تمام ماهيتها، أو فصلاً لها أو عرضياً[2] لها[3]. و على التقديرين يلزم من التردّد في الخصوصيات التردّد فيه؛ ضرورة استلزام التردّد في الخصوصيات التردّد في ذاتياتها المختصّة و خواصها؛ فإنّ انتفاء الشيء يستلزم انتفاء ذاتيه المختصّ و انتفاء خاصته، فيلزم من التردّد في كون الشيء واجباً و جوهراً و عرضاً التردّد في وجوده.

و أمّا بيان بطلان اللازم[4]؛ فلأنّا نجزم بوجود الشيء و نتردّد في كونه واجباً و جوهراً و عرضاً[5] و[1]؛ فإنّا إذا تحقّقنا وجود شيء[2] ممكن جزمنا بوجود سببه، مع التردّد في كون سببه واجباً و جوهراً و عرضاً.

---

١. أ: في لفظة الوجود. ب: في اللفظ.

٢. ج: + مختصاً.

٣. أ: - لها.

٤. قوله: و أمّا بيان بطلان اللازم. أقول: و لمانع (ب: للمانع) أن يمنع بطلان اللازم (الجرجاني).

٥. قوله: و نتردّد في كونه واجباً أو جوهراً أو عرضاً. أقول: مع بقاء اعتقاد الوجود في جميع الأحوال ممنوع؛ فإنّ من يعتقد أنّ الوجود نفس الجوهر كيف يسلّم بقاء اعتقاد الوجود في جميع الأحوال؟ نعم يسلّم إطلاق لفظ الوجود بالاشتراك على الجوهر و العرض، لا بالاشتراك المعنوي الذي هو محلّ النزاع (الجرجاني).

١. أ: - و أمّا بيان بطلان اللازم؛ فلأنّا نجزم بوجود الشيء و نتردّد في كونه واجباً و جوهراً و عرضاً.

٢. أ، ب: - شيء.

الوجه الثاني: تقريره أنّا نقسّم الموجود إلى الواجب و الممكن، و الموجود الممكن إلى الجوهر و العرض، و مورد القسمة يجب أن يكون مشتركاً بين الأقسام ضرورة، فالموجود مشترك بين الواجب و الجوهر و العرض، و يلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك الوجود بينها.

قيل: لا يجب أن يكون مورد القسمة مشتركاً بين جميع الأقسام، بل بين البعض؛ إذ يصدق قولنا: العالم إمّا واجب أو ممكن، و لا يلزم كون العالم مشتركاً بين جميع الممكنات؛ لكون البعض غير عالم. و كذا يصحّ تقسيم كلّ من الأمرين اللذين بينهما عموم من وجه إلى الآخر مع عدم الاشتراك بين الجميع، كقولنا: الحيوان إمّا أبيض أو غير أبيض، و الأبيض إمّا حيوان أو غير حيوان.

و أجيب: بأنّ مورد القسمة بين جميع الأقسام يجب اشتراكه بين جميعها. و الموجود مورد القسمة بين جميع الأقسام، فيجب اشتراكه بين الجميع.

و اعترض على هذين الوجهين بأنّ الاشتراك الذي لزمهما من حيث اللفظ، لا من حيث المعنى. و هذا الاعتراض ليس بشيء؛ فإنّا إذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود و نظرنا إلى المفهوم يلزم الاشتراك المعنوي.

[المبحث الثالث في كون الوجود زائداً على الماهيات]

قال:

و استدلّ بأنّ مفهوم السلب واحد، فلو لم يتّحد مقابله بطل[1] الحصر العقلي.

و منع بأنّ كلّ إيجاب له سلب يقابله.

أقول:

هذا دليل مزيف على أنّ مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات. تقريره: أنّ مفهوم السلب واحد في جميع الماهيات المعدومة[1]، فلو لم يتّحد مقابله-

---

۱. س: لبطل.

۱. قوله: مفهوم السلب واحد. أقول: إذ لا تمايز في الأعدام، فلا تعدّد (ب: فلا يتعدّد)؛ لأنّه يقتضي التمايز (الجرجاني).

أعني مفهوم الوجود- لبطل الحصر العقلي بين مفهوم الوجود و سلبه، و هو قولنا: الشيء إمّا أن يكون معدوماً أو موجوداً، و اللازم باطل بالضرورة؛ فإنّ[1] الحصر العقلي من أجلى البديهيات.

بيان الملازمة: أنّه إذا لم يتّحد مفهوم الوجود الذي هو مقابل مفهوم السلب الواحد جاز أن لا يكون الشيء معدوماً و لا موجوداً بهذا الوجود، بل بوجود آخر.

و منع بأنّا لا نسلّم أنّ مفهوم السلب واحد؛ فإنّ كلّ إيجاب له سلب يقابله.

و أجيب: بأنّ كلّ إيجاب و إن كان له سلب يقابله لكنّ السلوب متشاركة في مطلق السلب[2]؛ ضرورة صدق مطلق السلب عليها الدالّ عليه بالاشتراك[3].

و من توهّم أنّ الحصر إنّما يتحقّق بالنسبة إلى الوجود الخاص و العدم الخاص فقد أخطأ[4]. و ذلك لأنّا إذا قلنا: زيد إمّا أن يكون موجوداً بوجوده الخاص أو معدوماً بعدمه الخاص، لم يجزم العقل بالانحصار، بل يطلب قسماً آخر، بخلاف ما إذا قلنا: زيد إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً؛ فإنّ العقل يجزم بالحصر من غير طلب قسم آخر، فعلمنا أنّ التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل إنّما يكون بالنسبة إلى الوجود المطلق و عدمه، فيلزم اتّحاد مفهوم كلّ منهما.

و اعلم: أنّ هذه الوجوه تنبيهات لا براهين؛ إذ كون الوجود معنى مشتركاً بديهي، و البديهي لا يتوقّف على البرهان.

قال:

الثالث: في كونه زائداً، خلافاً للشيخ مطلقاً، و الحكماء[1] في الواجب.

---

١. ج: و أنّ.

٢. قوله: لكن السلوب متشاركة في مطلق السبب. أقول: أجيب: بأنّ (ب: - أجيب: بأنّ) القائل باشتراك الوجود لفظاً يمنع الاشتراك بين السلوب في مطلق السلب معنى، بل هي متشاركة عنده في لفظ السلب أيضاً (الجرجاني).

٣. أ، ب، د: على الاشتراك.

٤. قوله: و العدم الخاص فقد أخطأ. أقول: إذ لا واسطة بين النقيضين قطعاً، فالشيء إمّا أن يكون موجوداً بوجوده الخاص أو لا يكون موجوداً به، و العقل جازم بالانحصار نظراً إلى التعمم (ب: التقسيم) نفسه، و توهّم الشارح إنّما نشأ من جهة اللفظ (الجرجاني).

١. س: للحكماء.

أمّا في الممكنات؛ فلأنّا نتصوّرها و نشكّ في وجودها الخارجي و الذهني حتّى يقوم عليها البرهان. و لأنّ الحقائق الممكنة تقبل الوجود و العدم و وجوداتها ليست كذلك.

و أيضاً: فالماهيات متخالفة و الوجود مشترك، فلا يكون نفسها و لا جزءاً منها، و إلّا لكانت لها فصول تشاركها في مفهوم الوجود، و يكون لها فصول أخر و يتسلسل.

أقول:

لمّا فرغ من بيان كون مفهوم الوجود وصفاً مشتركاً بين جميع الموجودات أراد أن يذكر المبحث الثالث في كون الوجود زائداً علي الماهيات؛ فإنّ كونه زائداً على الماهيات متفرّع على اشتراكه.

ذهب جمهور المتكلّمين إلى أنّ الوجود زائد على الماهيات في الواجب و الممكنات، خلافاً للشيخ أبي الحسن الأشعري مطلقاً، أي في الواجب و الممكن؛ فإنّه قال: وجود كلّ شيء عين ماهيته. و خلافاً للحكماء في الواجب؛ فإنّهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته، و وجود الممكنات زائد على ماهياتها.

أمّا أنّ الوجود زائد في الممكنات فلوجوه ثلاثة؛ الأوّل: تقريره أنّا نتصوّر الماهيات الممكنة، و نشكّ في وجودها الخارجي و الذهني حتّى يقوم على وجودها الخارجي و الذهني البرهان، فلو لم يكن الوجود زائداً على ماهياتها لم نشكّ في وجودها الخارجي و الذهني عند تصوّرها، و ذلك لأنّه إذا لم يكن الوجود زائداً على ماهياتها لكان إمّا نفسها أو داخلاً فيها، و على التقديرين لا نشكّ في وجودها عند تصوّرها؛ لامتناع الشكّ في ماهية الشيء و ذاتيه عند تصوّره[1]؛ لأنّه إذا تصوّر الشيء يجب إثبات ذاتيه له، أي لا يمكن تصوّر الشيء إلّا بعد تصوّر ذاتيه موصوفاً به، فلا يتصوّر الشكّ في وجودها

---

١ . قوله: لامتناع الشكّ في ماهية الشيء و ذاتيه عند تصوّره. أقول: يعني تصوّر الشيء بحقيقته، فالكلام إنّما يتمّ في الحقائق المتصوّرة بالكنه (الجرجاني).

الخارجي و الذهني عند تصوّرها؛ إذ يستحيل الشكّ في اتّصاف الشيء بمقوّمه عند تصوّره.

فإن قيل: كيف يمكن الشكّ في الوجود الذهني عند تصوّر الشيء، و تصوّره[١] عبارة عن وجوده في الذهن؟

أجيب: بأنّ تصوّر الشيء و إن كان عبارة عن وجوده في الذهن[٢] لكن تصوّر الشيء غير ذلك الشيء، بل يكون زائداً علي ذلك الشيء، فيمكن أن نشكّ في وجوده الذهني عند تصوّر الشيء، و لهذا أمكن أن ننكر[٣] الوجود الذهني للشيء مع الاعتراف بتصوّره.

فإن قيل: يجوز أن تكون الماهيات التي لم نتصوّرها لا نشكّ في وجودها عند تصوّرها.

أجيب: بأنّه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك، و على تقدير التشكيك يلزم كونه زائداً[٤].

الوجه الثاني: تقريره أنّ الحقائق الممكنة قابلة للوجود و العدم، و وجوداتها ليست بقابلة للوجود و العدم؛ لأنّ الشيء غير قابل لنفسه و لنقيضه[١]، فلا يكون الوجود نفس الماهية و لا داخلاً فيها.

---

١. أ: تصوّر الشيء.

٢. قوله: أجيب: بأنّ تصوّر الشيء و إن كان عبارة عن وجوده في الذهن. أقول: و بعبارة أوضح لا يلزم من تصوّر الشيء و وجوده في الذهن تصوّر ذلك التصوّر و الوجود؛ لا بالكنه و لا بوجه مّا، فيجوز أن يشكّك في نسبة الوجود الذهني مع كونه موجوداً فيه؛ لعدم الاطّلاع على حقيقة تلك الحالة الثابتة له في الذهن، و (ب: + في) أنّها وجود لذلك الشيء فيه (الجرجاني).

٣. ب، ج: يمكن أن ينكَر.

٤. قوله: يلزم كونه زائداً. أقول: إن أراد كونه زائداً في الكلّ فلزومه ممنوع، و إن أراد في البعض فعلى تقدير تسليم لزومه لا يكون مطابقاً للدعوى الكلية (الجرجاني).

١. قوله: غير قابل لنفسه. أقول: و فيه نظر؛ لأنّا لا نسلّم أنّ قبول الوجود للوجود قبول الشيء لنفسه؛ لأنّ الوجود لو لم يكن مفهوماً واحداً مشتركاً تكون الوجودات متغايرة، فلا يلزم من قبول الوجود للوجود (ب: الوجود) قبول الشيء لنفسه؛ لجواز أن يكون القابل غير المقبول؛ بناء على أنّ الوجود لا يكون مشتركاً بالاشتراك المعنوي. و أيضاً: لا نسلّم استحالة قبول الشيء لنقيضه؛ فإن قلت: إنّ القابل يجب أن يجتمع مع المقبول، و الشيء لا يجتمع مع نقيضه. قلت: لا نسلّم ذلك، و إنّما يلزم إن لم يكن المقبول أمراً عدمياً، و هو ممنوع (الجرجاني).

الوجه الثالث: تقريره أنّ الماهيات متخالفة، و الوجود مشترك من حيث المعنى، فلا يكون الوجود نفس الماهيات، و إلّا يلزم إمّا اتّحاد الماهيات أو تخالف الوجودات. و لا يكون جزءاً من الماهيات؛ لأنّه لو كان الوجود جزءاً من الماهيات يلزم أن تكون الماهية [١] ملتئمة من أجزاء غير متناهية بالفعل، و اللازم باطل.

أمّا الملازمة؛ فلأنّ الوجود لو كان جزءاً من الماهيات لكان أعم الذاتيات المشتركة؛ إذ لا ذاتي أعم منه، فيكون جنساً[٢]، فتكون الأنواع المندرجة تحته متميّزة بعضها من بعض بفصول موجودة، و إلّا لتقوّم الموجود بالمعدوم و هو محال، و إذا كان الفصول موجودة- و الفرض أنّ الوجود جنس للموجودات- فيلزم أن يكون الفصول مركّبة من الفصول و الأجناس، و كذلك فصول الفصول، و يتسلسل إلى غير النهاية، فيلزم تركّب الماهية من أجزاء غير متناهية بالفعل.

و أمّا بطلان اللازم؛ فلأنّ أجزاء الماهية إذا كانت غير متناهية لزم امتناع تحقّق شيء من الماهيات[١]؛ لأنّ تحقّقها حينئذ يتوقّف على تحقّق جميع أجزائها الغير المتناهية الذي هو محال؛ ضرورة امتناع تحقّق الأمور الغير المتناهية المترتّبة في الوجود معاً.

قيل: إن أراد بالحكم الحكم جزئياً- و هو أن يكون الوجود زائداً في بعض الماهيات- فمسلّم، و إن أراد كلياً- و هو أن يكون الوجود زائداً في جميع الماهيات- فيكون نقيضه جزئياً، و هو أن يكون الوجود ليس بزائد في جميع الماهيات، و حينئذ

---

١. ب: الماهيات.

٢. قوله: إذ لا ذاتي أعم منه فيكون جنساً. أقول: قيل: لا نسلّم كونه جنساً، و إنّما يلزم ذلك أن لو كان محمولاً بالمواطاة، و هذا المنع لا يجدي بطائل؛ فإنّ مجرّد كونه جزءاً مشتركاً كاف في لزوم الفساد، و هو تركبّ الماهية من أجزاء غير متناهية (الجرجاني).

١. قوله: لزم امتناع تحقّق شيء من الماهيات. أقول: إن أراد امتناع تحقّقها خارجاً فإنّما يلزم ذلك لو كانت الأجناس و الفصول أموراً (ب: أجزاء) خارجية، و إن أراد امتناع تحقّقها ذهنا فقد يلتزم (ب: يلزَم)؛ إذ لا دليل على إمكان تعقّل الماهية بالكنه، و أمّا بالنسبة إلى العلم المحيط فإنّما يتمّ لو كان بين الأجزاء ترتّب حقيقي، و إلّا لامتنع إحاطته بغير المتناهي مطلقاً، فتأمّل (الجرجاني).

يجوز أن يكون زائداً في البعض و عيناً في البعض أو[١] جزءاً في البعض، فلا يلزم شيء ممّا ذكرتم؛ لا اتّحاد الماهيات و لا تركّبها من أجزاء غير متناهية.

أجيب: بأنّ اختلاف الوجود في العروض و العين و الدخول غير متصوّر؛ لأنّه إن اقتضى العروض[٢] ينبغي أن يكون كذلك في الجميع، و إن اقتضى أن يكون عيناً أو جزءاً فكذلك.

فإن قيل: لا نسلّم وجوب الاستواء فيها، و إنّما يلزم ذلك أن لو كان من المفهومات المتواطئة، و هو ممنوع؛ لأنّه مشكّك.

أجيب: بأنّه إذا كان مشكّكاً يكون زائداً في الجميع[٣]، و هو المطلوب.

و بهذا يندفع أيضاً ما قيل: من أنّه إذا كان الوجود جنساً للماهيات يكون عرضاً عامّاً للفصول، فلا يحتاج في امتياز الفصول عن الماهيات إلى فصول آخر[٤]. و أيضاً: الجنس إنّما يكون عرضاً عامّاً للفصول[١] فيما إذا كان الجنس غير الوجود، و أمّا إذا كان[٢] هو الوجود فلا.

قال:

احتجّ الشيخ بأنّه لو زاد لقام بالمعدوم، قلنا: بل بالماهية من حيث هي هي[٣].

أقول:

احتجّ الشيخ أبوالحسن الأشعري على أنّ الوجود غير زائد على الماهية بأنّه لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم، و اللازم باطل. أمّا الملازمة؛ فلأنّ الوجود

---

١. ب: و.

٢. قوله: لأنّه إن اقتضى العروض. أقول: قيل: هو لا يقتضي شيئاً من ذلك، و لا ينافيه (الجرجاني).

٣. قوله: يكون زائداً في الجميع. أقول: قد عرفت ما فيه (الجرجاني).

٤. أ، ب، د: – آخر.

١. قوله: و أيضاً: الجنس إنّما يكون عرضاً عاماً للفصول. أقول: ما ذكروه من الدليل على أنّ الجنس بالقياس إلى الفصل عرض، عامّ في الجميع، فلا يجوز تخصيصه (الجرجاني).

٢. أ: + الجنس.

٣. أ: – هي.

إذا كان زائداً على الماهية تكون الماهية غير موجودة في نفسها، فيكون الوجود قائماً بالمعدوم. و أمّا بطلان اللازم؛ فلامتناع قيام الشيء بالمتّصف بنقيضه.

أجاب المصنّف: بأنّا لا نسلّم أنّ الوجود إذا كان زائداً على الماهية يكون قائماً بالمعدوم، بل يكون الوجود قائماً بالماهية من حيث هي هي، لا بالماهية الموصوفة بالوجود أو العدم.

لا يقال: الماهية من حيث هي هي إمّا أن تكون موجودة او معدومة؛ إذ لا واسطة بينهما، فإن كان الأوّل يلزم أن لا يقوم الوجود بها؛ لامتناع قيام الوجود بالموجود، و إن كان الثاني يلزم أن يكون الوجود قائماً بالمتّصف بنقيضه، و هو محال.

لأنّا نقول: الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة و لا معدومة[1]؛ على معنى أنّ مفهوم الماهية من حيث هي هي ليست نفس أحدهما و لا أحدهما داخلاً فيها؛ لا على معنى أنّ[1] الماهية من حيث هي هي منفكّة عن أحدهما؛ فإنّه يمتنع انفكاكها عن أحدهما، و إلّا يلزم الواسطة، و إذا كانت الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة و لا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة و لا امتناع قيام الوجود بها.

و اعلم: أنّ زيادة الوجود على الماهية في التعقّل؛ على معنى أنّ العقل إذا تصوّر الماهية لم يجدها نفس الوجود و لا مشتملة على الوجود، بل وجد الوجود غير نفسها و غير داخل فيها، فاتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي[2] ليس كاتصاف الجسم بالبياض؛ فإنّ الماهية ليس لها وجود منفرد و لعارضها المسمّى بالوجود وجود آخر، فيحلّ

١ . قوله: من حيث هي هي ليست بموجودة و لا معدومة. أقول: فإن قيل: قيام الوجود بها إمّا حال كونها معدومة، فيلزم اجتماع النقيضين، و إمّا حال كونها موجودة، فيلزم تحصيل الحاصل، قلنا: حال كونها موجودة بذلك الوجود، فلا (ب: و لا) محذور. و إن ردّه (ب: رَدَّد) في أنّ (ب: - أنّ) قيامه بها إمّا بشرط الوجود أو بشرط العدم، فالجواب أنّه قائم بها من حيث هي هي لا بشرط شيء منهما (الجرجاني).

١ . د: + مفهوم.

٢ . ب، ج: + و.

الوجود في الماهية كالبياض في الجسم، بل الماهية إذا كانت فكونها وجودها، و الماهية إنّما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل، فلا يكون الوجود زائداً إلّا في العقل.

قال:

و أمّا في الواجب فلوجوه:

الأوّل: أنه لو تجرّد لتجرّد لغيره، و إلّا لتنافت لوازمه فيكون ممكناً.

قيل: تجرّده لعدم الموجب لعروضه، قلنا: فيحتاج إلى عدمه.

قيل: الوجود مشكّك، قلنا: إن سلّم فلا يمتنع المساواة في تمام الحقيقة، و إلّا يلزم تركّب الوجود أو المباينة الكلّية بين الوجودين، و قد بان فسادهما.

و أيضاً: فالواقع على أشياء بالتشكيك لا بدّ و أن يكون من عوارضها، فالمعروضات إن تماثلت أو تجانست باعتبار آخر لزم المحالان المذكوران، و إن تباينت كان كلّ واحد منهما مخالفاً بالذات للآخر و مشاركاً له في مفهوم هذا العارض، و هو عين المدّعى.

الثاني: مبدأ الممكنات لو كان الوجود وحده لشاركه كلّ وجود، و إلّا لكان السلب جزءاً منه.

قيل: التجرّد شرط تأثيره[١]، قلنا: فيكون كلّ وجود سبباً إلّا أنّ الأثر تخلّف عنه[٢]؛ لفقد شرطه الممكن حصوله.

الثالث: أنّ وجوده معلوم و ذاته غير معلوم[٣]، فوجوده غير ذاته.

أقول:

لمّا فرغ من بيان كون الوجود زائداً في الممكنات شرع في الاحتجاج على أنّ الوجود زائد في الواجب، و ذكر فيه ثلاثة وجوه؛ الأوّل: تقريره أنّه لو لم يكن الوجود

---

١. أ: شرط التأثير.

٢. أ: – عنه.

٣. أ، س: معلومة.

في الواجب زائداً عليه لكان الواجب هو الوجود المقيّد بقيد التجرّد؛ لأنّ الوجود مشترك بين الواجب و الممكنات[1]، و وجود الواجب لا يكون زائداً عليه، فيلزم أن يكون الواجب عبارة عن الوجود المجرّد[2]، أي الوجود الذي لا يكون عارضاً، و حينئذ لو تجرّد الوجود لتجرّد لعلّة غير الوجود، و اللازم باطل فالملزوم مثله.

أمّا الملازمة؛ فلأنّه لو لم يكن تجرّد الوجود لعلّة غير الوجود لكان تجرّده لذات الوجود، فيكون التجرّد لازماً لذات الوجود من حيث هو هو، و الوجود في الممكنات عارض، فلا يكون مقتضياً للتجرّد[3]، فيلزم التنافي في لوازم الوجود من حيث هو هو[4]، و هو محال، فثبت أنّه لو تجرّد الوجود لتجرّد لعلّة غيره.

و أمّا بطلان اللازم؛ فلأنّه لو تجرّد الوجود في الواجب[1] لعلّة غيره لكان ممكناً، و هو محال.

و لو قرّر هذا الوجه بهذا الوجه، و هو: أنّ الوجود المشترك بين الواجب و الممكنات إمّا أن يقتضي التجرّد أو يقتضي اللاتجرّد أو لا يقتضي التجرّد و لا اللاتجرّد، و الأوّل يقتضي التجرّد في الممكنات أيضاً، و الثاني يقتضي اللاتجرّد في الواجب أيضاً، و الثالث يقتضي أن يكون كلّ من التجرّد و اللاتجرّد لعلّة غير الوجود، فيلزم أن يكون الواجب ممكناً، لكان أولى.

قيل: المفتقر إلى العلّة اللاتجرّد الذي هو العروض، و أمّا التجرّد الذي هو اللاعروض فلا يفتقر إلى العلّة، بل يكون تجرّد الوجود[2] لعدم الموجب للعروض؛ لأنّ التجرّد هو عدم العروض، فيكفي فيه عدم الموجب للعروض.

---

١. ب: الممكن.

٢. ب: + عن الماهية.

٣. د: + في الممكنات.

٤. أ، ج: – هو.

١. أ، ج: – في الواجب.

٢. أ: تجرّده.

أجاب المصنّف عنه بما يمكن تقريره من وجهين؛ أحدهما: أنّه حينئذ يحتاج الواجب إلى عدم الموجب للعروض، و عدم الموجب للعروض غير الواجب، فيحتاج الواجب إلى غيره، فيكون ممكناً.

و ثانيهما: أنّه لو كان تجرّد الوجود لعدم الموجب للعروض لاحتاج الواجب إلى عدمه؛ لأنّ الموجب لعروض الوجود للماهيات[1] إنّما هو الواجب.

قيل: الوجود ليس طبيعة نوعية[2] حتّى يلزم تساوي أفرادها في التجرّد و اللاتجرّد، بل الوجود مشكّك، أي مقول على أفراده بالتشكيك، و المقول على الأفراد بالتشكيك لا يلزم تساوي أفراده التي هي ملزوماته في التجرّد و اللاتجرّد؛ لاختلافها حينئذ بالماهية. و اعتبِر النورَ المقول بالتشكيك على الأنوار، مع أنّ نور الشمس يقتضي إبصار الأعشى و نور غير الشمس لا يقتضي إبصاره.

أجاب المصنّف: بأنّا لا نسلّم أنّ الوجود مقول بالتشكيك؛ فإنّ الوجود مقول على وجود الواجب و على وجود الممكن بالتساوي، و لئن سلّم أنّ الوجود مشكّك فالتشكيك لا يمنع مساواة وجود الواجب و وجود الممكنات في تمام الماهية[1]؛ لأنّ التشكيك إذا كان مانعاً من مساواة وجود الواجب و وجود الممكنات في تمام الحقيقة[2] يلزم تركّب الوجود الذي هو الواجب، أو[3] المباينة الكلّية بين الوجودين، أي وجود الواجب و وجود الممكنات، و اللازم باطل فالملزوم مثله.

---

١ . أ: للماهية.

٢ . قوله: قيل: الوجود ليس طبيعة نوعية. أقول: الظاهر أنّ هذا السؤال منع للملازمة (ب: لبطلان التالي) مع السند، كما أنّ السؤال السابق منع لبطلان التالي (ب: للملازمة)، و على هذا يكون (ب: فيكون) قول المصنّف: إن سلّم، إشارة إلى منع السند، و ذلك غير مقبول (ب: + أصلاً)؛ سواء كان مساوياً (ب: + له) أو أخصّ منه، بخلاف الاستدلال على بطلانه؛ فإنّه مقبول في القسم الأوّل. و أمّا قوله: فلا يمنع المساواة الخ فجواب عن المنع، كأنه قيل: الوجود إمّا متواطئ فيتّحد في الجميع و سقط المنع، و إمّا مشكّك فتتّحد حقيقته في الكلّ أيضاً، و إلّا لزم أحد المحذورين. و إن شئت توجيه كلامه فاجعل قوله: قيل: الوجود مشكّك، إشارةً إلى معارضة دالّة على جواز تجرّد الوجود في الواجب، و اجعل قوله: إن سلّم، منعاً لبعض مقدّماتها، و قوله: فلا يمنع، معارضة (ب: + لهذا) بعد التنزّل عن المنع (الجرجاني).

١ . قوله: فالتشكيك لا يمنع. أقول: بل المساواة واقعة مع التشكيك، و إلّا يلزم ما ذكر (الجرجاني).

٢ . ج: الماهية.

٣ . أ، ج: و.

أمّا الملازمة؛ فلأنّه إذا كان التشكيك مانعاً من المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب و وجود الممكنات متخالفين في تمام الحقيقة، فلا يخلو حينئذ إمّا أن يكون بين الوجودين ذاتي مشترك أو لا، و الأوّل يستلزم[۱] التركيب في الوجود الذي هو الواجب، و الثاني يستلزم[۲] المباينة الكلّية بين الوجودين.

و أمّا بطلان اللازم؛ فلأنّه قد بان فساد تركيب الوجود الذي هو الواجب و فساد المباينة الكلّية بين الوجودين؛ لما تبيّن أنّ الوجود معنى مشترك بين الواجب و الممكن. و إذا كان التشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب و وجود الممكنات متساويين في تمام الحقيقة، فيلزم تساويهما في اللوازم، فيمتنع تنافي لوازمهما.

و أيضاً: الواقع على أشياء بالتشكيك لا بدّ و أن يكون من عوارض تلك الأشياء؛ لأنّ وقوع الماهية و ذاتياتها على الأفراد بالتساوي، فلا يكون مقولاً بالتشكيك، فالمعروضات إن تماثلت أو تجانست باعتبار آخر غير الوجود- لأنّ الوجود إذا كان من عوارض وجود الواجب و وجود الممكنات لم تكن المعروضات التي هي الوجودات الخاصّة[۱] متجانسة باعتبار الوجود، بل التجانس باعتبار آخر غير الوجود- لزم المحالان المذكوران، و هما تنافي اللوازم على تقدير التماثل و تركّب[۲] الواجب على تقدير التجانس. و إن تباينت المعروضات، أي وجود الواجب و وجود الممكنات، كان كلّ من الوجودين مبايناً لغيره بالذات، مخالفاً له في الحقيقة و مشاركاً للآخر في مفهوم هذا العارض الذي هو الوجود المشترك، فيكون الواجب حقيقة مخالفة للممكنات و مشاركة لها في الوجود الذي هو عارض زائد على حقيقته، و هو عين المدّعى.

---

۱. أ، ب، ج: يلزمه.

۲. أ، ب، ج: يلزمه.

۱. أ: - الخاصّة.

۲. ج، د: + الوجود.

و لقائل أن يقول: الوجود المطلق الذي هو وصف مشترك بين وجود الواجب و وجود الممكنات مقول على الوجودات التي هي أفراده بالتشكيك؛ لأنّ المقول بالتشكيك هو كلّي واقع على أفراده لا على سواء، بل على اختلاف إمّا بالتقدّم و التأخّر، مثل وقوع الكمّ المتّصل على المقدار و على البياض الحاصل في محلّه، و إمّا بالأولوية و عدمها، كوقوع الواحد على ما لا ينقسم أصلاً و على ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد، و إمّا بالشدّة و الضعف، كوقوع الأبيض على الثلج و العاج. و وقوع الوجود على الوجودات التي هي عوارض الماهيات محتو لهذه الاختلافات[١]؛ فإنّه يقع على وجود العلّة و وجود معلولها بالتقدّم و التأخر، و على وجود الجوهر و وجود العرض بالأولوية و عدمها، و على وجود القارّ و وجود[٢] غير[١] القارّ بالشدّة و الضعف، فيكون الوجود مقولاً بالتشكيك على الوجودات.

و أمّا قوله: و إن[٢] سلّم فالتشكيك لا يمنع مساواة الأفراد في تمام الحقيقة، فغير مستقيم. قوله: و إلّا يلزم التركيب أو المباينة الكلّية بين الوجودين، قلنا: المباينة الكلّية بين الوجودين في الحقيقة لا تنافي الاشتراك في العارض، فجاز أن يكون الفرد من الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مبايناً بالكلية للأفراد التي هي وجودات الممكنات، مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض لتلك الأفراد.

و أمّا قوله: و إن تباينت المعروضات كان كلّ منهما مخالفاً لغيره بالذات و مشاركاً له في مفهوم هذا العارض و هو عين المدّعى، مع أنّه مناف لما قيل أوّلاً فباطل.

أمّا أنّه مناف لما قيل أوّلاً؛ فلأنّ ما قيل أوّلاً هو أنّه لا يمنع التشكيك المساواة في تمام الحقيقة، فقد أوجب تحقّق المساواة مع التشكيك، و تباين المعروضات بالكلية على تقدير التشكيك مناف له.

---

١. أ: الاختلاف.

٢. ب: – وجود.

١. أ: الغير.

٢. أ، ب: لئن.

و أمّا أنّه باطل؛ فلأنّ المدّعى أنّ وجوده الخاص زائد على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات، و هذا لم يلزم من التشكيك و من مباينة المعروضات بالكلية[1]، بل التشكيك يقتضي كون الوجود المطلق عارضاً[2] زائداً على الوجودات الخاصّة، و المباينة في المعروضات تقتضي مباينة الوجود الخاص للواجب للوجود الخاص للممكنات، و هذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضاً في الواجب كما في الممكنات، و المدّعى ليس إلّا هذا.

الوجه الثاني: أنّه لو كان الواجب هو الوجود المجرّد لكان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده، أي من حيث هو هو[3] من غير اعتبار شيء آخر، و اللازم باطل. أمّا الملازمة؛ فلأنّ مبدأ الممكنات هو الواجب، و الواجب هو الوجود المجرّد، و ليس لقيد التجرّد مدخل في التأثير، و إلّا لكان السلب جزءاً من مبدأ الممكنات، و هو محال. و أمّا بطلان اللازم؛ فلأنّه لو كان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده لشارك الواجب كلّ وجود في المبدئية؛ لأنّ كلّ وجود مساوٍ للواجب في الوجود من حيث هو هو، و هو محال.

قيل: لا نسلّم أن مبدأ الممكنات لو كان الوجود المجرّد للزم أن يكون السلب جزءاً من المبدأ، و إنّما يلزم ذلك[1] لو كان التجرّد جزءاً من المؤثّر، و هو ممنوع؛ فإنّه يجوز أن يكون التجرّد شرط تأثير المبدء لا جزئه، و يجوز أن يكون السلب شرط تأثير المؤثّر.

أجاب المصنّف: بأنّه حينئذ يكون كلّ وجود سبباً، إلّا أنّه تخلّف عنه أثره؛ لفقد شرطه الذي هو ممكن الحصول.

و لقائل أن يقول: مبدأ الممكنات هو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب، و هو مباين لوجود الممكنات، و مشارك له في الوجود المطلق الذي هو عارض للوجود

---

١ . أ: - بالكلّية.

٢ . أ، ب: - عارضاً.

٣ . أ: - هو.

١ . د: + أن.

الخاص للواجب و لوجود الممكنات، فلا يلزم أن يكون كلّ وجود مشاركاً للواجب في كونه سبباً.

الوجه الثالث: أنّ وجود الواجب معلوم؛ لأنّ وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبداهة، و ذاته غير معلوم، فوجوده غير ذاته. و حينئذ إمّا أن يكون الوجود داخلاً في ذاته، فيلزم التركيب، أو خارجاً عن ذاته، فيكون زائداً.

و لقائل أن يقول: الوجود الذي هو معلوم بالبداهة هو الوجود المطلق العارض لا الوجود[1] الخاص الذي هو عين ذاته، و لا يلزم من بداهة الوجود المطلق الذي هو عارض بداهة الوجود الخاص الذي هو ذاته، فلا يلزم أن يكون الوجود الخاص زائداً.

قال:

احتجّ الحكماء بأنّ وجوده لو زاد لاحتاج إلى معروضه، فاحتاج إلى سبب مقارن في عروضه له[1]، فتتقدّم[2] ذاته بالوجود على وجوده، فيلزم التسلسل. أو مباين فيكون ممكناً.

و أجيب: بأنّ العلّة المقارنة لا يجب تقدّمها بالوجود؛ فإنّ ماهية الممكنات علّة قابلة لوجوداتها و أجزاء الماهية علّة لقوامها، مع أنّ تقدّمها ليس بالوجود.

أقول:

احتجّ الحكماء على أنّ وجوده عين ذاته بأنّ وجوده لو زاد لاحتاج إلى معروضه؛ لأنّ الوصف العارض يحتاج إلى موصوفه المعروض، فيكون وجوده ممكناً؛ لأنّ المحتاج إلى الغير ممكن، فيحتاج وجوده إلى سبب؛ إمّا مقارن، و هو ذاته، أو صفة من صفاتها، فيلزم تقدّم ذاته بالوجود على وجوده. ثمّ الكلام في ذلك كالكلام في الأوّل، و يلزم التسلسل. و إمّا مباين، فيحتاج واجب الوجود في وجوده إلى غيره، فيكون ممكناً.

---

١. أ، ب: العارض للوجود.

١. س: -في عروضه له.

٢. أ: فيتقدّم.

و أجيب: بأنّا نختار أنّ احتياج الوجود إلى سبب مقارن هو ذاته. قوله: فيلزم تقدّم ذاته بالوجود على وجوده، قلنا: لا نسلّم[1]؛ فإنّ العلّة المقارنة لا يجب تقدّمها بالوجود على معلولها؛ فإنّ ماهية الممكنات علّة قابلة لوجوداتها مع أنّها غير متقدّمة بالوجود على وجودها، و إلّا يلزم التسلسل. و أيضاً: أجزاء الماهية علّة لقوامها مع أنّها غير متقدّمة عليها بالوجود[2].

قال:

فرع: اتّصاف الشيء بالوجود ليس لأجل صفة قائمة به؛ فإنّ قيام الصفة به فرع على كونه موجوداً، فلو تعلّل كونه موجوداً به[1] لزم الدور.

أقول:

لمّا كان السبب المقارن أعم من أن يكون الذات أو الصفة، و كون السبب المقارن هو الصفة أخصّ منه، و العام كلّي و الخاص جزئي إضافي بالنسبة إليه، و الجزئي فرع الكلّي[2]، جعل هذه المسألة فرعاً لكون وجود الواجب زائداً.

فنقول: ماهية الشيء قد يكون سبباً لصفة من صفاته كالأربعة للزوجية، و قد يكون صفة لها سبباً لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة، ككون الناطقية سبباً للمتعجّبية، و مثل الخاصّة للخاصة ككون المتعجّبية سبباً للضاحكية. و أمّا اتصاف الشيء بالوجود فليس لأجل صفة أخرى قائمة بالشيء؛ فإنّ قيام الصفة بالشيء فرع على كونه موجوداً، فلو علّل كون الشيء موجوداً بقيام الصفة به لزم الدور، فتعيّن أن يكون الوجود إذا كان زائداً على ماهية الواجب يكون سببه[3] المقارن هو الذات، لا المقارن الذي هو الوصف، و لا المباين.

---

١. ب: + ذلك.

٢. قوله: مع أنّها غير مقدّمة عليها بالوجود. أقول: و إلّا لكان وجودها مغايراً لوجود الماهية، فلا يكون محموله، و الكلام فيها (الجرجاني).

١. د: – به.

٢. أ، ب: للكلّي.

٣. ب: السبب.

و لقائل أن يقول: الماهية من حيث هي هي يمتنع أن تكون علّة للوجود، و المنازع مكابر مقتضى[١] عقله؛ لأنّ بداهة العقل حاكمة بوجوب تقدّم ما هو علّة للوجود بالوجود، و النقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي ظاهر البطلان؛ لأنّ قابل الوجود مستفيد للوجود، فيمتنع أن يكون موجوداً؛ لامتناع حصول الحاصل، بخلاف الفاعل للوجود[٢]؛ فإنّه معط للوجود، و المعطي المفيد للوجود يمتنع أن لا يكون موجوداً، و إلّا انسدّ باب إثبات الصانع، و أمّا القابل للوجود فليس بقابل له في الأعيان، و إلّا يلزم أن يكون للقابل وجود منفرد في الأعيان، و لعارضه الذي هو الوجود أيضاً وجود حتّى يجتمعا اجتماع الحالّ و المحلّ، كالجسم بالنسبة إلى البياض، و هو باطل، بل كون الماهية هو وجودها و اعتبار الماهية منفردة عن الوجود إنّما هو في العقل، لا بأن تكون الماهية منفكّة عن الوجود في العقل؛ فإنّ كونها في العقل وجودها العقلي، كما أنّ الكون[١] في العين وجودها العيني، بل بأنّ العقل من شأنه أن يعتبر الماهية وحدها من غير ملاحظة وجود أو عدم، و عدم اعتبار الشيء ليس اعتباراً لعدمه. فإذن اتّصاف الماهية بالوجود أمر عقلي، فالماهية إنّما تكون قابلة للوجود في العقل، فلا يمكن أن تكون فاعلة للوجود عند وجودها في العقل، و أمّا أجزاء الماهية كالجنس و الفصل؛ فإنّها علّة للماهية لا للوجود، فلهذا لا يجب تقدّمها بالوجود على الوجود.

[المبحث الرابع: في أنّ المعدوم ليس بشيء]

قال:

الرابع: في أنّ المعدوم ليس بثابت؛ لأنّ[٢] المعدوم إن كان مساوياً للمنفي أو أخصّ منه صدق كلّ معدوم منفي، و كلّ منفي ليس بثابت، فالمعدوم ليس

---

١. ب: لمقتضى. د: بمقتضى.

٢. أ: فاعل الوجود.

١. د: كونها.

٢. أ: - لأنّ.

بثابت. و إن كان أعم منه لم يكن نفياً صرفاً، و إلّا لما بقي فرق بين العام و الخاص، فكان ثابتاً[1]، و هو مقول على المنفي، فالمنفي ثابت، هذا خلف.

أقول:

المبحث الرابع: في أنّ المعدوم ليس بشيء. لا خلاف في أنّ المنفي- أي الممتنع لذاته- ليس بشيء في الخارج. و إنّما الخلاف في أنّ المعدوم الممكن هو شيء في الخارج[1]؛ على معنى أنّ له تقرّراً في الخارج منفكّاً عن الوجود. فمن قال إنّ الوجود عين الماهية لا يمكنه أن يقول بأنّ المعدوم الممكن شيء في الخارج، و إلّا لزم اجتماع النقيضين، و هو الوجود و العدم. و أمّا الذين قالوا الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا فيه، فمنهم من منع كون المعدوم الممكن شيئاً ثابتاً في الخارج، و هو مذهب المتكلّمين من أصحابنا و أبي الهذيل و أبي الحسين البصري من المعتزلة و الحكماء، و منهم من زعم أنّ[2] المعدوم الممكن شيء متقرّر ثابت في الخارج منفكّاً عن الوجود، و هو مذهب سائر المعتزلة.

و احتجّ المصنّف على أنّ المعدوم الممكن ليس بشيء في الخارج بأنّ المعدوم إن كان مساوياً للمنفي أو أخصّ منه مطلقاً صدق كلّ معدوم منفي، و لا شيء من المنفي بثابت في الخارج، فلا شيء من المعدوم بثابت في الخارج[3]، و هو المطلوب. و إن كان المعدوم أعم مطلقاً من المنفي لم يكن المعدوم نفياً محضاً؛ لأنّه لو كان نفياً محضاً لم يكن فرق بين العام و الخاص، و إذا لم يكن نفياً محضاً كان ثابتاً، و هو مقول على المنفي، فيصدق قولنا: كلّ منفي معدوم؛ لصدق العام على كلّ أفراد الخاص، و كلّ معدوم ثابت، فكلّ منفي ثابت، هذا خلف.

---

۱ . س: - فكان ثابتاً.

۱ . قوله: في أنّ المعدوم الممكن هو شيء في الخارج؛ على معنى الخ. أقول: لا يخفى أنّ لفظ الشيء هل يطلق عليه في اللغة أم لا، فإنّ ذلك بحث لغوي (الجرجاني).

۲ . د: - أنّ.

۳ . أ: - في الخارج.

قيل: و فيه نظر؛ فإنّ المعدوم إذا كان أعم من المنفي يكون بعض أفراده ثابتاً، فلا يصدق قولنا: كلّ معدوم ثابت، فلا ينتج القياس المذكور؛ لكون كبراه جزئية حينئذ.

و أجيب عنه: بأنّه إذا لم يكن المعدوم ثابتاً لم يكن المعدوم الممكن ثابتاً؛ لأنّ المعدوم الممكن أخصّ مطلقاً من المعدوم المطلق الأعم[١]؛ لصدق المعدوم على جميع أفراد المعدوم الممكن و على جميع أفراد المنفي؛ ضرورة صدق العام المطلق على جميع أفراد الخاص، و إذا لم يكن الأعم المطلق ثابتاً لم يكن الأخصّ المطلق ثابتاً.

لقائل[١] أن يقول: المعدوم إذا كان أعم من المنفي لا يقتضي أن يكون ثابتاً مطلقاً، بل بعض أفراده ثابت، و هو المعدوم الممكن، و بعضها ليس بثابت، و هو المنفي.

فإن قيل: إذا لم يكن ثابتاً يكون نفياً محضاً، فلم يبق فرق بين العام الذي هو المعدوم و بين الخاص الذي هو المنفي. أجيب: بأنّا لا نسلّم أنّه إذا لم يكن ثابتاً يكون نفياً محضاً[٢]، بل يكون أعم من المنفي المحض، و يكون الفرق بينه و بين المنفي بجواز صدق المعدوم على المعدوم الممكن و عدم جواز صدق المنفي على المعدوم الممكن.

و الحقّ أنّ المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج، و من نازع في هذا فهو مكابر مقتضى عقله؛ فإنّ العقل يحكم بالبديهة أنّ المعدوم لا ثبوت له في الخارج، فالاحتجاج على أنّ المعدوم ليس بشيء في الخارج على وجه البرهان لا يمكن، بل إنّما يمكن إلزام الخصم[٣] بطريق الجدل، و هو أنّ القائلين بأنّ المعدوم شيء قد أثبتوا القدرة، و هي

---

١. أ، ب، ج: - المطلق الأعم.

١. ج، د: + و لقائل.

٢. قوله: أجيب: بأنّا لا نسلم أنّه إذا لم يكن ثابتاً يكون منفياً محضاً. أقول: و تفصيل الكلام: أنّ الترديد في المعدوم إمّا بحسب ما صدق عليه من أفراده و إمّا بحسب مفهومه. فعلى الأوّل تكون الأقسام ثلاثة: الأوّل: أن يكون الجميع منفياً محضاً، الثاني: أن يكون الجميع ثابتاً بوجه، و الثالث: أن يكون بعضها ثابتاً كالمعدوم الممكن و بعضها منفياً كالممتنع. و المختار هو القسم الثالث، فلا يصحّ ما ذكره من الدليل؛ إذ كبراه جزئية. و على الثاني فإمّا أن يراد أنّ مفهوم المعدوم هو مفهوم المنفي المحض أو غيره، فالجواب باختيار الشق الثاني، و لا يلزم من مغايرته إيّاه أن يكون ثابتاً؛ لجواز المغايرة و اتّصافه بمفهوم المنفي المحض، و لا يلزم من صدقه على أفراده اتّصافها بذلك، فلا يتمّ المطلوب. و إمّا أن يراد أنّ مفهومه متّصف بمفهوم المنفي المحض أو لا، فالجواب باختيار الشق الأوّل إلى آخر الكلام (الجرجاني).

٣. ب: إلزاماً للخصم.

الصفة المؤثّرة[1]، و بين إثبات القدرة و القول بأنّ المعدوم الممكن ثابت في الخارج منافاة، و ذلك لأنّه على تقدير أن يكون المعدوم الممكن شيئاً في الخارج انتفت القدرة؛ لأنها لو ثبتت فتأثيرها إمّا في الذات أو في الوجود أو في اتّصاف الذات بالوجود، و الأقسام الثلاثة باطلة.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ الذات ثابت مستغن عن المؤثّر عندهم، و أمّا الثاني؛ فلأنّ الوجود عندهم حال و الحال غير مقدور، و أمّا الثالث؛ فلأنّ اتّصاف الماهية بالوجود اعتباري ليس له تقرّر في الخارج؛ لأنّه لو ثبت في الخارج لكان متّصفاً بالثبوت، فاتّصافه بالثبوت أيضاً يكون ثابتاً، فيلزم التسلسل، و هو محال.

و إذا لم يكن الاتّصاف ثابتاً في الخارج لم يكن للقدرة فيه تأثير، و على تقدير جواز التسلسل في الأمور الثابتة[1] لا يكون الاتّصاف من الأمور الموجودة في الخارج، و إلّا يلزم التسلسل في الأمور الموجودة في الخارج[2]، و هو محال.

و إذا لم يكن الاتّصاف موجوداً في الخارج لم يكن للقدرة فيه تأثير، فثبت أنّه على تقدير أن يكون المعدوم الممكن شيئاً في الخارج انتفت القدرة، فتكون المنافاة ثابتة بين اثبات القدرة و بين[3] إثبات أنّ المعدوم الممكن شيء في الخارج، فيكون أمرهم دائراً بين نفي القدرة و نفي أنّ المعدوم الممكن شيء.

قال:

احتجّت المعتزلة بأنّ المعدوم متميّز؛ لكونه معلوماً و مقدوراً و مراداً بعضه دون بعض، و كلّ متميّز ثابت، فالمعدوم ثابت.

---

۱. ب: صفة مؤثّرة.

۱. قوله: و على تقدير جواز التسلسل في الأمور الثابتة. أقول: أي قالوا: إنّ التسلسل في الأمور الثابتة المنفكّة عن الوجود جائز (الجرجاني).

۲. ب: - في الخارج.

۳. أ، ب: - بين.

و بأنّ الامتناع نفي؛ لأنّه صفة الممتنع المنفي[1]، فالإمكان ثابت، فالمعدوم الموصوف به ثابت.

و أجيب: بأنّ الأوّل منقوض بالممتنعات و الخياليات و المركّبات و نفس الوجود.

و عن الثاني: بأنّ الإمكان و الامتناع من الأمور العقلية على ما سنبيّنه.

أقول:

احتجّت المعتزلة على أنّ المعدوم ثابت بوجهين؛ أحدهما: أنّ المعدوم متميّز، و كلّ متميّز ثابت، فالمعدوم ثابت. أمّا أنّ المعدوم متميّز؛ فلثلاثة أوجه:

الأوّل: أنّ المعدوم معلوم؛ فإنّ طلوع الشمس غداً معلوم الآن و هو معدوم، و كلّ معلوم متميّز[1]؛ فإنّ كلّ أحد يميّز بين الحركة التي يقدر عليها و بين الحركة التي لا يقدر عليها، و يميّز بين طلوع الشمس من مشرقها و من مغربها.

الثاني: أنّ المعدوم مقدور لنا؛ فإنّ الحركة يمنة و يسرة مقدورة لنا و هي معدومة، و كلّ مقدور متميّز؛ فإنّه يصحّ أن يقال: الحركة يمنة و يسرة مقدورة لنا، و خلق السموات و الأرض غير مقدور لنا، و هذا الامتياز حاصل لنا[2] قبل دخول هذه الأشياء في الوجود، فلولا تميّز هذه المعدومات بعضها عن البعض قبل الوجود لاستحال أن يقال: إنّه يصحّ منّا فعل كذا و لا يصحّ منّا فعل كذا.

الثالث: أنّ المعدوم مراد؛ فإنّ الواحد منّا قد يريد شيئاً كلقاء الصديق، و قد يكره شيئاً آخر كلقاء العدوّ، و إن كان المراد و المكروه بعدُ معدومَين، و لولا امتياز[3] المراد عن المكروه قبل[4] الوجود لاستحال أن يكون أحدهما مراداً و الآخر مكروهاً، فثبت أنّ المعدوم الممكن متميّز.

---

١. أ: – المنفي.

١. قوله: و كلّ معلوم متميز. أقول: أي من (ب: عن) غير المعلوم، و إلّا استحال اتّصاف أحدهما بالمعلومية و الآخر بعدمها (ب: نسخة بدل: بالمجهولية) (الجرجاني).

٢. أ، ب: – لنا.

٣. أ: امتاز.

٤. ج: + دخول.

و أمّا أنّ كلّ متميّز ثابت؛ فلأنّ التميّز صفة ثابتة للمتميّز، و ثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف.

الوجه الثاني: أنّ الامتناع نفي[1]؛ لأنّه وصف الممتنع[1] المنفي، فلو كان الامتناع ثابتاً لكان الممتنع الموصوف به ثابتاً؛ لأنّ ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف، لكن الممتنع ليس بثابت، فلا يكون الامتناع ثابتاً، و إذا لم يكن الامتناع ثابتاً يكون الإمكان ثابتاً؛ لأنّ أحد النقيضين إذا كان غير ثابت يكون الآخر ثابتاً، و إذا كان الإمكان ثابتاً يكون المعدوم الممكن المتّصف بالإمكان ثابتاً، فثبت أنّ المعدوم الممكن ثابت.

و أجيب عن الأوّل بالنقض الإجمالي. تقريره: لو كان الاحتجاج المذكور صحيحاً لزم أن يكون الممتنعات و الخياليات[2]- كبحر من زئبق[3] و جبل من ياقوت- و المركّبات التي تتألّف[4] عن اجتماع الأجزاء و تماسّها على وجه مخصوص ثابتةً في الخارج، و ليس كذلك عندهم. و كذلك[5] يلزم أن يكون الوجود ثابتاً في الخارج، و ليس كذلك عندهم. و إنّما قلنا إنّه يلزم ذلك؛ لأنّ هذه الأمور متميّزة، و كلّ متميّز ثابت في الخارج، فهذه الأمور ثابتة في الخارج.

و الجواب[6] عن الوجه الأوّل بالمنع عل سبيل التفصيل، و هو أن يقال: إن أريد بالتميّز التميّز في الذهن فالصغرى مسلّمة و الكبرى ممنوعة؛ فإنّه لا يلزم من كون الشيء متميّزاً في الذهن ثبوته في الخارج، و إلّا لزم[7] أن تكون الخياليات و الممتنعات و المركّبات ثابتة في الخارج، و ليس كذلك بالاتّفاق، و إن أريد بالتميّز[8] التميّز في

---

١. ب: + محض.

١. ب: للممتنع.

٢. ب: الخيالات.

٣. أ، ب: زيبق.

٤. ب: تنشأ.

٥. ب: كذا.

٦. د: + أيضاً.

٧. أ، ب: يلزم.

٨. ب، ج، د: - بالتميز.

الخارج فالكبرى مسلّمة و الصغرى ممنوعة؛ فإنّ كون المعدوم معلوماً و مقدوراً و مراداً لا يقتضي تميّزه في الخارج.

و أجيب عن الوجه الثاني: بأنّ الإمكان و الامتناع من الاعتبارات العقلية لا من الأمور الخارجية، فلا يلزم من كون أحدهما نفياً كون الآخر ثابتاً في الخارج كما[١] سنبيّنه.

[المبحث الخامس: في الحال]

قال:

الخامس: في الحال. اتّفق الجمهور[٢] على نفيه، و قال به القاضي أبوبكر منّا و أبوهاشم من المعتزلة و إمام الحرمين أوّلاً.

و احتجّوا على ذلك بأنّ الوجود وصف مشترك ليس بموجود، و إلّا لتساوى غيره في الوجود، فيزيد وجوده[٣]، و يلزم[٤] التسلسل. و لا بمعدوم؛ لأنّه لا يتّصف بمنافيه، و بأنّ السواد يشارك البياض في اللونية و يخالفه في السوادية؛ فإن وجدا كان أحدهما قائماً بالآخر، و إلّا لاستغنى كلّ منهما عن الآخر، فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة، و إذا كان كذلك لزم قيام العرض بالعرض. و هو محال لما سنذكره. و إن عدما أو أحدهما لزم تركّب الموجود عن المعدوم، و هو[٥] ظاهر الامتناع.

و الجواب عن الأوّل أنّ الوجود موجود و وجوده ذاته، و تميّزه عن سائر الموجودات بقيد سلبي، فلا يتسلسل.

---

١. أ: لما.

٢. س: الحكماء.

٣. أ، س: + على ماهيته.

٤. س: فيلزم.

٥. أ: هذا.

و عن الثاني: بأنّ اللونية و السوادية موجودتان قائمتان بالجسم، إلّا أنّ قيام إحداهما موقوف على قيام الأخرى، أو إحداهما قائمة بالجسم و الأخرى قائمة بها، و الامتناع ممنوع إذ[1] التركيب في العقل، لا في الخارج.

و فيه نظر.

أقول:

المبحث الخامس: في الحال. لمّا فرغ من بيان أنّ المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج شرع في نفي الحال. اتّفق الجمهور على نفي الحال، و قد عرفت معناه، و هو صفة غير موجودة و لا معدومة في نفسها قائمة بموجود[2]. و قال بثبوت الحال القاضي أبوبكر منّا و أبوهاشم و أتباعه من المعتزلة و إمام الحرمين أوّلاً[3]؛ فإنّهم أثبتوا الواسطة بين الموجود و المعدوم و سمّوها بالحال.

لنا: أنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ كلّ ما يشير العقل إليه فإمّا أن يكون له تحقّق بوجه مّا أو لا يكون، و الأوّل هو الموجود، و الثاني هو المعدوم، و لا واسطة بين القسمين؛ اللهم إلّا أن يفسّر الموجود و المعدوم بغير ما ذكرنا[4]، فحينئذ قد تثبت الواسطة، و يصير البحث لفظياً.

و احتجّ المثبتون للحال بوجهين؛ الأوّل: أنّ الوجود وصف مشترك بين الموجودات، و لا شكّ أنّ الماهيات متخالفة، و ما به الاشتراك- أعني الوجود- غير ما به الامتياز، فوجود الأشياء مخالف لماهياتها. و الوجود ليس بموجود؛ لأنّه لو كان موجوداً لكان مساوياً لغيره في الوجود[5]؛ لأنّ الوجود وصف مشترك بين الموجودات، و لا شكّ أنّ الوجود مخالف للماهيات[6] بوجه مّا[7]، و ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالوجود

---

۱. د، س: أو.

۲. أ، ب: - و هو صفة غير موجودة و لا معدومة في نفسها قائمة بموجود.

۳. حاشية نسخة ب: أي: أوّل أمره.

٤. أ: ذكر.

٥. ب، ج: و إلّا لساوى غيره في الوجود.

٦. د: للماهية.

۷. أ: - ما.

المشترك بين الوجود و بين الماهيات الموجودة مغاير لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز، فيكون للوجود وجود آخر، و يزيد وجوده على ماهيته، و يلزم التسلسل[١]. و لا معدوم؛ لأنّ العدم مناف للوجود، و الشيء لا يتّصف بمنافيه، فيكون الوجود لا موجوداً و لا معدوماً، و هو وصف للموجود، فيكون الوجود وصفاً قائماً بالموجود و ليس بموجود و لا معدوم، فيكون حالاً.

الثاني: أنّ السواد يشارك البياض في اللونية، و ليس الاشتراك في الاسم بل في المعنى[٢]، و يخالفه في فصله المختصّ به، و هو الذي عبّر عنه بالسوادية؛ فإن وجد اللونية التي هي الجنس، و السوادية التي هي الفصل المختصّ به، يجب أن يكون أحدهما قائماً بالآخر؛ لأنّه لو لم يقم أحدهما بالآخر لاستغنى كلّ واحد منهما عن الآخر، و إذا استغنى كلّ واحد منهما عن الآخر امتنع أن يلتئم منهما حقيقة واحدة، و إذا كان أحدهما قائماً بالآخر لزم قيام العرض بالعرض، و إن عدم الجنس و الفصل أو عدم أحدهما لزم تركّب الموجود من[٣] المعدوم، و هو ظاهر الامتناع.

و الجواب عن الأوّل: أنّ الوجود موجود. قوله: لو كان الوجود موجوداً لساوى غيره من الماهيات في الوجود و كان مخالفاً لها في خصوصياتها فيكون للوجود وجود آخر و يزيد وجوده على ماهيته، قلنا: تميّز الوجود عن سائر الموجودات بقيد سلبي، و هو أنّ وجود الوجود ليس بعارض للماهية، بل وجود الوجود عينه[٤]، فلا يلزم التسلسل.

---

١. قوله: و يزيد وجوده على ماهيته و يلزم التسلسل. أقول: بأنّا (ب: لأنّا) ننقل الكلام إلى وجود الوجود و نقول: هو أيضاً موجود بوجود زائد عليه (الجرجاني).

٢. قوله: في الاسم، بل في المعنى. أقول: لأنّا إذا قطعنا النظر عن جانب الألفاظ و لاحظنا المعاني، وجدنا بين البياض و السواد اشتراكاً ليس بين البياض و الحلاوة مثلاً، و يؤيده وضع الألفاظ في اللغات للقدر المشترك بين الألوان (الجرجاني).

٣. أ، د: عن.

٤. قوله: بل وجود الوجود عينه. أقول: توضيح هذا الكلام أنّ الوجود هو التحقّق، و كلّ معنى مغاير للتحقّق فهو في كونه متحقّقاً يحتاج إلى التحقّق، و أمّا ما هو عين التحقّق، فهو في كونه متحقّقاً لا يحتاج إلى شيء آخر، بل هو متحقّق بذاته، كما أنّ كلّ مضيء مغاير للضوء، و هو في كونه مضيئاً يحتاج إلى الضوء، و أمّا ما هو عين الضوء فهو في كونه مضيئاً لا يحتاج إلى ضوء آخر، بل هو مضيء بذاته. و أمّا ما ذكره الشارح من أنّ الموجود شيء له الوجود الخ فكلام ناشئ من النظر إلى جانب الألفاظ و المعاني اللغوية، على أنّه جار في الوجود الذهني أيضاً، فلا يصحّ قوله: نختار (ب: فنختار) أنّ الوجود موجود في الذهن. فإن أجاب بأنّ القائم به في الذهني (ب: الذهن) جزئي من جزئياته، فلِمَ لا يجوز مثله بحسب الخارج؟.

و لقائل أن يقول: إنّ الوجود ليس بموجود في الخارج؛ فإنّ الموجود شيء له الوجود، و ذلك الشيء إمّا نفس الوجود أو غيره، و كلاهما محال. أمّا الأوّل؛ فلامتناع ثبوت الشيء لنفسه؛ لأنّ ثبوت الشيء للشيء نسبة تقتضي تغاير المنتسبين، و أمّا الثاني؛ فلامتناع أن يكون الوجود غيره. بل الجواب أنّ الوجود لا يرد عليه هذه القسمة[1]، و هي قولنا: إمّا أن يكون الوجود موجوداً أو معدوماً؛ لامتناع انقسام الشيء إلى الموصوف به و بمنافيه؛ إذ لا يصحّ أن يقال: السواد إمّا أسود أو أبيض، أو[2] الضرب إمّا مضروب أو ليس بمضروب. و لئن سلّم أنّ الوجود يقبل هذه القسمة فنختار أنّ الوجود موجود في الذهن[3]، فلا يكون قائماً بالموجود في الخارج، فلا يكون حالاً.

و الجواب عن الثاني: بأنّ اللونية و السوادية موجودتان قائمتان بالجسم، لكن قيام إحداهما بالجسم موقوف على قيام الأخرى به، و لا نسلّم أنّه لو لم يقم إحداهما بالأخرى لاستغنى كلّ[4] منهما عن الأخرى؛ فإنّه إذا[5] لم يقم إحداهما بالأخرى و كان قيام إحداهما بالجسم موقوفاً على قيام الأخرى به يكون إحداهما محتاجة إلى الأخرى، فلا يستغني كلّ منهما عن الأخرى، أو إحداهما قائمة بالجسم و الأخرى قائمة بالتي قامت بالجسم. قوله: يلزم قيام العرض بالعرض، قلنا: مسلّم و امتناع قيام العرض بالعرض ممنوع، أو نقول: التركيب بين اللونية و السوادية في العقل، و كلّ منهما موجود في

---

١. قوله: إنّ الوجود لا يرد عليه هذه القسمة، و هي قولنا: إمّا أن يكون الوجود موجوداً أو معدوماً الخ. أقول: فإن قيل: كيف لا يرد عليه هذه القسمة، مع أنّ الترديد بين النقيضين حاصر لجميع الأشياء، لا يخرج عنه شيء منها. أجيب: بأنّ كلّ نقيضين يتناولان كلّ ما عداهما، فكلّ معنى مغاير لهما يردّد بينهما و لا يخرج عنهما، و أمّا هما فلا يندرجان تحت شيء منهما، فلا يصحّ في شيء منهما أن يقال: هو إمّا أن يندرج تحت هذا أو تحت ذاك. و قد أجيب أيضاً بأنّ الوجود معدوم، و لا استحالة في ذلك، و إنّما الممتنع حمل أحد النقيضين على الآخر بالمواطاة، و قد استوفى في (ب: - في) أقسام الجواب عن هذه الشبهة (الجرجاني).

٢. ب: و.

٣. قوله: فنختار أنّ الوجود موجود في الذهن. أقول: الترديد إنّما هو (ب: كان) بحسب الخارج، فلا توجيه لما ذكره (الجرجاني).

٤. ب: + واحد.

٥. د: إذ.

العقل لا في الخارج، فلا يكونان قائمتين بالموجود في الخارج؛ فإنّ الجنس و الفصل و النوع جميعاً موجود في الخارج بوجود واحد؛ فإنّ جعل الجنس و الفصل بعينه جعل النوع، فلا يكون حالاً.

و فيه نظر؛ فإنّه لو كان التركيب في العقل يلزم أن يكون في الخارج أيضاً؛ لأنّ المركّب من الجنس و الفصل مركّب في الخارج، و إلّا يلزم أن يكون صورتان عقليتان مطابقتين لأمر بسيط في الخارج.

و لقائل أن يقول: المركّب من الجنس و الفصل إنّما يلزم أن يكون مركّباً في الخارج إذا كان الجنس و الفصل مأخوذين من أجزاء خارجية كالحيوان و الناطق، و أمّا إذا لم يكن الجنس و الفصل مأخوذين من أجزاء خارجية، فلا يلزم أن يكون المركّب من الجنس و الفصل مركّباً في الخارج كجنس العقل و فصله؛ فإنّ ماهية العقل مركّبة في الذهن بسيطة في الخارج، و لا امتناع من[1] أن تكون صورتان عقليتان مطابقتين لأمر بسيط في الخارج[2].

لا يقال: مطابقته لإحداهما تنافي مطابقته للأخرى؛ لأنّا نقول: إنّما يلزم ذلك لو كان كلّ منهما مطابقاً له، أمّا إذا كان المجموع مطابقاً له فلا.

[الفصل الثالث: في الماهية]

[المبحث الأوّل: في نفس الماهية]

قال:

الفصل الثالث: في الماهية. و فيه مباحث:

الأوّل: أنّ لكلّ شيء حقيقة هو بها هو، و هي مغايرة لما عداها، فالإنسانية من حيث هي لا واحدة و لا كثيرة؛ و إن لم تخل عن إحداهما، و تسمّى المطلق و الماهية بلا شرط شيء[3]

---

١. أ، ب: في.

٢. أ: - في الخارج.

٣. أ، س: - شيء.

فإن أخذت مع المشخّصات و اللواحق تسمّى مخلوطة و الماهية بشرط شيء. و هي موجودة في الخارج، و كذا الأوّل؛ لكونه جزءاً منه. و إن أخذت بشرط العراء عنها يسمّى مجرّداً و الماهية بشرط لاشيء[1]. و ذلك المجرّد[2] إنّما يكون في العقل؛ و إن كان كونه فيه من اللواحق، لا[3] أنّ المراد تجريده عن اللواحق الخارجية.

فالمجرّد و المخلوط يتباينان تباين أخصّين تحت أعم و هو المطلق.

و به ظهر ضعف ما زعم أفلاطون، و هو أنّ لكلّ نوع شخصاً مجرّداً خارجياً؛ لأنّه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية.

أقول:

لمّا فرغ من الفصل الثاني في الوجود و العدم شرع في الفصل الثالث في الماهية، و ذكر فيه ثلاثة مباحث؛ الأوّل: في نفس الماهية، الثاني: في أقسامها، الثالث: في التعيّن.

المبحث الأوّل: في نفس الماهية و بيان مغايرتها لما عداها من اللواحق و غيرها. الماهية مشتقّة عن «ما هو»، و هي ما به يجاب عن السؤال بـ ما هو. و إنّما نسبت إلى ما هو؛ لأنّها تقع جواباً عنه. مثلاً إذا سئل عن زيد بما هو، فما به يجاب عن هذا السؤال هو الحيوان الناطق، فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد.

و الماهية تطلق غالباً على الأمر المتعقّل مثل المتعقّل من الإنسان، و الذات و الحقيقة يطلقان غالباً على الماهية مع اعتبار الوجود.

و الماهية و الذات و الحقيقة من المعقولات الثانية؛ فإنّها عوارض تلحق المعقولات الأول[4] من حيث هي في العقل و لم يوجد في الأعيان ما يطابقها. مثلاً المعقول من

---

١. أ: - شيء.

٢. أ، س: - المجرّد.

٣. أ، س: إلّا.

٤. أ: الأولى.

الإنسان و الحيوان يعرض له أنّه ماهية، و ليس في الأعيان شيء هو ماهية، بل في الأعيان إنسان أو فرس أو غير ذلك، و كذا الحال في الذات و الحقيقة.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ لكلّ شيء فرض[١]- جزئياً كان أو كلّياً، نوعاً أو جنساً أو غيره- حقيقة، و[٢] ذلك الشيء بتلك الحقيقة ذلك الشيء، و هي مغايرة لما عداها من العوارض اللاحقة بها؛ لازمة كانت تلك العوارض أو مفارقة. مثلاً الإنسانية من حيث هي إنسانية مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات؛ لازمة كانت أو مفارقة، مثل الوجود و العدم و الوحدة و الكثرة و الكلي و الجزئي و العموم و الخصوص إلى غير ذلك من الاعتبارات العقلية[٣]؛ فإنّ الإنسان في نفسه لا واحد و لا كثير، و لا كلّي و لا جزئي، و لا عام و لا خاص، أي لا يدخل شيء منها في مفهومه؛ و إن لم يخل عنها. و لو دخل أحد هذه الاعتبارات في مفهومه لما صدق الإنسان على ما ينافيه، مثلاً لو دخلت الوحدة في مفهومه لما صدق الإنسان على الإنسان الكثير.

فالماهية شيء و مع واحد من هذه الاعتبارات شيء آخر، و لا يصدق أحد هذه الاعتبارات عليها إلّا بضمّ زائد، و أمّا كونها ماهية فبذاتها؛ فإنّ الإنسان إنسان بذاته لا بشيء[٤] آخر ينضمّ إليه، و الإنسان واحد لا بذاته بل بضمّ صفة الوحدة إليه؛ فإنّ الإنسان من حيث هو هو- من غير التفات إلى أن يقارنه شيء أو لا، بل يلتفت إلى مفهومه من حيث هو هو- يسمّى المطلق و الماهية بلا شرط شيء[٥].

و إن أخذ الإنسان مع المشخصات و اللواحق يسمّى مخلوطاً و الماهية بشرط شيء، و هو الموجود[٦] في الخارج. و كذا الأوّل- أي المطلق- موجود في الخارج؛ لأنّه جزء من المخلوط الموجود في الخارج، و جزء الموجود في الخارج موجود في الخارج.

---

١. ج: يفرض.

٢. أ: -و.

٣. أ: -العقلية.

٤. ج: لشيء.

٥. أ: -شيء.

٦. أ، ج: موجود.

و إن أخذ الإنسان بشرط العراء عن المشخصات و اللواحق يسمّى المجرّد و الماهية بشرط لاشيء[١]. و ذلك غير موجود في الخارج؛ لأنّ الوجود الخارجي أيضاً من العوارض، و قد فرض مجرّداً عنها، بل إنّما يكون في العقل؛ و إن كان كونه في العقل من اللواحق، إلّا أن المراد تجريده عن اللواحق الخارجية.

فالمجرّد و المخلوط متباينان تباين أخصّين مندرجين تحت أعم، و هو المطلق.

و بما[٢] ذكر من أنّ المجرّد لا يكون في الخارج، بل إنّما هو في العقل و أنّه مباين للمخلوط، ظهر ضعف ما زعم أفلاطون[٣] من أنّ لكلّ نوع شخصاً مجرّداً خارجياً باقياً مستمراً أزلاً و أبداً؛ لأنّه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية، فيكون موجوداً في الخارج؛ لأنّه جزء للمخلوط الموجود في الخارج، و جزء الموجود في الخارج موجود فيه، و يكون مجرّداً عن المشخصات؛ لأنّه قدر مشترك بين المخلوطات، و الجزء المشترك بين المخلوطات يمتنع[٤] أن يكون مخلوطاً؛ لأنّ المخلوط مكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك، و أنّه[٥] لا يفسد بفساد المخلوطات.

و إنّما ظهر ضعفه بما ذكر[٦]؛ لأنّ المجرّد من المشخصات و اللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج، و المجرّد مباين للمخلوط، فلا يكون جزءاً له.

[المبحث الثاني: في أقسام الماهية]

قال:

الثاني: في أقسامها. الماهية إمّا أن تكون بسيطة، أو مركّبة خارجية، أي ملتئمة من أجزاء متميّزة في الخارج، كالإنسان المركّب عن البدن و الروح، و المثلث

---

١. أ: - شيء.

٢. ج: ممّار.

٣. قوله: ظهر ضعف ما زعم. أقول: أي ظهر ضعف مذهبه و ضف دليله أيضاً، فتأمّل (الجرجاني).

٤. ب: لا يجوز.

٥. أ: لأنّه.

٦. أ: - بما ذكر.

المركّب من[١] السطح و[٢] الخطوط. أو عقلية لا يتميّز أجزاؤها في الخارج، كالمفارقات؛ إن جعلنا[٣] الجوهر جنساً لها[٤]، و السواد[٥] المركّب من اللونية و السوادية.

فالأجزاء إمّا أن تكون متداخلة كالأجناس و الفصول، أو متباينة متشابهة كوحدات العشرة، أو متخالفة عقلية كالهيولى و الصورة، أو خارجية محسوسة[٦] كأعضاء[٧] البدن.

و أيضاً: فإمّا أن تكون وجودية بأسرها؛ حقيقية كما سبق، أو إضافية كأجزاء الأقرب، أو ممتزجة منهما[٨] كسرير الملك[٩]. و إمّا أن يكون بعضها وجودياً و بعضها عدمياً كأجزاء الأوّل.

أقول:

المبحث الثاني: في أقسام الماهية. الماهية إمّا أن تكون بسيطة، و هي ما لا جزء له، و إمّا أن تكون مركّبة، و هي ما له جزء. ثمّ المركّبة إمّا خارجية[١٠]، أي ملتئمة من أجزاء[١١] متميّزة في الخارج؛ بأن يكون لكلّ واحد من الأجزاء وجود مستقلّ غير وجود الآخر، كالإنسان المركّب من البدن و الروح؛ إذا أردنا بالروح الصورة الحالّة في مادّة البدن

---

١. د: عن.

٢. د، س: – السطح و.

٣. س: جعل.

٤. أ، س: – لها.

٥. س: كالسواد.

٦. أ: – محسوسة. س: أو حسّية.

٧. د: كأجزاء.

٨. أ، س: – منهما.

٩. س: كالسرير.

١٠. قوله: ثمّ المركّبة إمّا خارجية. أقول: و كذا البسيط إمّا بسيط خارجاً أو في الذهن، فالأقسام أربعة (الجرجاني).

١١. قوله: إذا أردنا بالروح الصورة الحالّة. أقول: و أمّا الروح بمعنى النفس الناطقة، فلا يتصوّر بينهما تركّب حقيقي قطعاً (الجرجاني).

الحافظة له[١]، و كالمادّة و الصورة للجسم، و كالمثلث المركّب من السطح و الخطوط الثلاثة المحيطة به. و الأوّلان مثالان للجوهر المركّب الخارجي، و الأخير[٢] مثال للعرض المركّب في الخارج.

و إمّا عقلية لا يتميّز أجزاؤها في الخارج، أي لا يكون لكلّ منها وجود مستقلّ، بل جعلُ كلٍّ منها جعل الآخر في الخارج، و جعلُ المركّب بعينه في الخارج جعلُ الأجزاء، و إنّما تكون الأجزاء متميّزة في العقل كالمفارقات؛ إن جعلنا الجوهر جنساً؛ فإنّه يحتاج حينئذ إلى فصل يقوّمه، و لم يتميّز جنسه و فصله في الخارج؛ لأنّ جعلهما و جعل النوع واحد، و كالسواد المركّب من اللونية و فصله المختصّ به الذي عبّر المصنّف عنه بالسوادية؛ فإنّ جنس السواد لا يتميّز عن فصله في الخارج؛ لأنّه لو تميّز وجود جنسه عن وجود فصله في الخارج، فإن كان كلّ منهما محسوساً يلزم أن يكون إحساسنا بالسواد إحساساً بمحسوسين، و هو باطل بالضرورة، و إن كان أحدهما محسوساً و المحسوس هو السواد، فيلزم أن يكون أحدهما داخلاً في طبيعة الآخر و هو محال، و إن لم يكن واحد منهما محسوساً فعند اجتماعهما إن لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوساً، و إن حدثت هيئة محسوسة فتلك الهيئة معلولة لاجتماع الجنس و الفصل، فتكون خارجة عنهما عارضة لهما، و تلك الهيئة هي السواد المحسوس، فلا يكون التركيب في السواد المحسوس، بل في فاعله و قابله.

و فيه نظر؛ إذ لا نسلّم أنّه إن حدثت هيئة محسوسة يلزم أن تكون عارضة لهما، و إنّما يلزم أن لو لم تكن الهيئة المحسوسة هي مجموع الجنس و الفصل، و هو ممنوع؛ فإنّه يجوز أن لا يكون كلّ منهما محسوساً بانفراده و يكون مجموعه هيئة محسوسة حادثة، فلا تكون عارضة لهما بل متقوّمة بكلّ منهما، فيكون التركيب في نفسها لا في فاعلها و قابلها.

---

١. قوله: إذا أردنا بالروح الصورة الحالّة. أقول: و أمّا الروح بمعنى النفس الناطقة، فلا يتصوّر بينهما تركّب حقيقي قطعاً (الجرجاني).

٢. ج، د: الآخر.

و الحقّ أنّ الجنس و الفصل لا يتميّزان في الوجود الخارجي؛ إذ لو كان لكلّ منهما وجود في الخارج يلزم أن لا يكون أحدهما محمولاً على الآخر بالمواطاة، و لا يكونان محمولين على النوع بالمواطاة؛ إذ يمتنع أن يكون الشيء بعينه هو ما يكون مغايراً له في الوجود، و هذا ضروري؛ فإنّ أحد الموجودين المتغايرين لا يكون هو الآخر.

فإن قيل: تغاير الوجود في الخارج لو اقتضى امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير في الوجود الذهني أيضاً مقتضياً لامتناع الحمل بالمواطاة؛ فإنّ أحد الموجودين المتغايرين في الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الآخر، فلا يكون الجنس متميّزاً عن الفصل في الوجود الذهني أيضاً.

أجيب: بأنّ التمايز في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل الجنس المقيّد بالوجود الذهني على الفصل و النوع، و لا يقتضي امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن الوجود[١] الذهني و الخارجي[٢].

فإن قيل: يعتبر هذا أيضاً في الوجود الخارجي؛ فإنّ الجنس المحمول في الخارج هو الجنس مع قطع النظر عن الوجود[٣] الخارجي.

أجيب: بأنّ اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي إنّما هو في العقل. فالأجزاء إمّا أن تكون متباينة أو متداخلة. و ذلك لأنّ أجزاء الماهية إمّا أن يكون بعضها أعم من البعض أو لا يكون، و الأوّل يسمّى متداخلة كالأجناس و الفصول، و الثاني متباينة متشابهة كوحدات العشرة، أو متخالفة[٤] معقولة كالهيولى و الصورة للجسم، أو محسوسة كاعضاء البدن و البلقة المركّبة من السواد و البياض. و أيضاً: الأجزاء إمّا أن تكون وجودية بأسرها، أو بعضها وجودية و بعضها عدمية. فإن كانت وجودية بأسرها فلا يخلو إمّا أن تكون كلّها حقيقية أو إضافية أو ممتزجة؛ بأن يكون بعضها حقيقية و

---

١. ب: وجوده.

٢. قوله: مع قطع النظر عن وجوده الذهني و الخارجي. أقول: و في هذا المقام بحث يحتاج إلى تأمّل (الجرجاني).

٣. أ، ب: وجوده.

٤. أ: مختلفة.

بعضها إضافية. فإن كان كلّها حقيقية فكما سبق كالهيولى و الصورة و وحدات العشرة، و إن كان كلّها إضافية كأجزاء الأقرب و الأبعد؛ فإنّهما مركّبان من إضافة عارضة لإضافة أخرى، و إن كانت ممتزجة منهما فكسرير الملك؛ فإنّه مركّب من الجسم المخصوص و من إضافته إلى الملك، و إن كان بعضها وجودياً و بعضها عدمياً كأجزاء الأوّل؛ فإنّ الأوّل مركّب من وجودي، و هو كونه مبدأ لغيره، و عدمي و هو أنّه لا مبدأ له.

قال:

فروع. الأوّل: قيل: البسائط غير مجعولة؛ إذ المحوج إلى السبب هو الإمكان و هو إضافة، فلا يعرض لها.

قلنا: اعتبار عقلي يعرض لها بالنسبة إلى وجودها.

أقول:

رتّب المصنّف[1] على مبحث أقسام الماهية فروعاً ثلاثة؛ الأوّل: للبسيط، الثاني: للمركّب من الأجزاء المتميّزة، الثالث: للمركّب من الأجزاء المتداخلة.

الأوّل: قيل: البسائط غير مجعولة؛ لأنّها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة إلى سبب، فتكون ممكنة؛ إذ المحوج إلى السبب هو الإمكان، لكنّ البسائط لا تكون ممكنة؛ لأنّ الإمكان إضافة فلا يعرض للبسائط؛ لأنّ الإضافة تقتضي الاثنينية، و لا اثنينية في البسائط.

أجاب المصنّف: بأنّا لا نسلّم أنّ البسائط لا تكون ممكنة. قوله: لأنّ الإمكان إضافة، قلنا: مسلّم. قوله: فلا يعرض للبسائط، قلنا: ممنوع. قوله: لأنّ الإضافة تقتضي الاثنينية، قلنا: مسلّم. قوله: و لا اثنينية في البسائط، قلنا: إن أراد أنّ البسائط لا اثنينية فيها بحسب مقوّماتها فمسلّم، لكن عروض الإمكان لا يقتضي الاثنينية بحسب المقوّمات؛ لأنّ الإمكان اعتبار عقلي يعرض للبسائط بالنسبة إلى وجودها، فهو مقتض[2] للاثنينية[3] باعتبار

۱. أ: - المصنّف.

۲. ب، د: مقتضى.

۳. ب: يقتضي الاثنينية.

الماهية و الوجود، و البسائط لها اثنينية بهذا الاعتبار، و لا يلزم من الاثنينية بهذا الاعتبار التركيب في ذات البسائط، و إن أراد أنّ البسائط لا اثنينية فيها أصلاً فهو ممنوع؛ فإنّ البسائط لها اثنينية باعتبار الماهية و الوجود.

قال:

الثاني: المركّب إن قام بنفسه استقلّ أحد أجزائه و قام الباقي به، و إن قام بغيره قام به جميع أجزائه، أو بعضه به و الآخر بالقائم به.

أقول:

الفرع الثاني: المركّب إن قام بنفسه- أي لا يفتقر في تقومه إلى محلّ يقوم به- استقلّ أحد أجزائه، أي يكون قائماً بنفسه لا يقوم[1] بمحلّ، و قام الباقي من الأجزاء بذلك الجزء المستقلّ. و ذلك كالجسم المركّب من الهيولى و الصورة؛ فإنّ الجسم قائم بنفسه؛ لأنّه لا يفتقر إلى محلّ يقوم به، فاستقلّ أحد أجزائه و هو الهيولى؛ فإنّها لا تكون[2] في محلّ، و قام الصورة بالهيولى؛ لأنّ الصورة حالّة في الهيولى. و ان قام المركّب بغيره قام بذلك الغير جميع أجزائه عند من لا يجوّز قيام العرض بالعرض، أو قام بعض أجزاء المركّب بالغير الذي قام المركّب به، و الجزء الآخر بالقائم بالغير عند من يجوّز قيام العرض بالعرض. و ذلك كالحركة السريعة؛ فإنّها مركّبة من الحركة و السرعة، و قائمة بالجسم، فالحركة قائمة بالجسم[3]، و السرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم.

قال:

الثالث: قيل: يجب أن يكون الفصل علّة لوجود الجنس، و إلّا فإمّا أن يكون الجنس علّة له، فيلزمه وجود الفصل كلّما وجد الجنس[4]، أو لا يكون فيستغني كلّ منهما عن الآخر، فيمتنع التركيب منهما.

---

۱. ب: لا يكون قائماً.

۲. ج: لا يقوم.

۳. ب: - فالحركة قائمة بالجسم.

٤. أ، س: - وجود الفصل كلّما وجد الجنس.

قلنا: إن أردتم بالعلّة ما يتوقّف عليه الشيء في الجملة، فلا يلزم من علّية الجنس استلزامه للفصل، و إن أردتم بها[1] ما يوجبه، فلا يلزم من عدم علّية أحدهما للآخر الاستغناء به مطلقاً؛ لجواز أن يكون الفصل أمراً حالّاً في الجنس.

أقول:

الفرع الثالث: قيل: يجب أن يكون الفصل علّة لوجود الجنس؛ لأنّه لو لم يكن الفصل علّة لوجود الجنس فلا يخلو إمّا أن يكون الجنس علّة للفصل أو لا يكون، فإن كان الجنس علّة للفصل، فيلزم الفصل الجنس و هو ممتنع؛ ضرورة تحقّق الجنس بدون الفصل. و إن لم يكن الجنس علّة للفصل يلزم أن يستغني كلّ من الجنس و الفصل عن الآخر، فيمتنع أن يتركّب منهما حقيقة واحدة.

قال المصنّف إن أردتم بالعلّة ما يتوقّف عليه الشيء في الجملة- أعم من أن تكون تامّة أو ناقصة- فلا يلزم من علّية الجنس للفصل استلزام الجنس للفصل؛ إذ لا يلزم من وجود العلّة الناقصة وجود المعلول، و إن أردتم بالعلّة ما يوجب المعلول- أي العلّة التامّة- فلا يلزم من عدم علّية أحدهما للآخر استغناء كلّ واحد منهما عن الآخر؛ لجواز أن لا يكون أحدهما علّة تامّة للآخر، و يكون علّة ناقصة له؛ بأن يكون الفصل أمراً حالّاً في الجنس، و الجنس علّة ناقصة له.

و الحقّ أنّ الفصل علّة لوجود الجنس؛ على معنى أنّ طبيعة الجنس في العقل أمر مبهم لا يتحصّل بنفسه، قابل لأن يكون أشياء كثيرة، كلّ واحد هو هو[2و3] محتاج إلى أن يضيف إليه الذهن معنى زائداً يتحصّل و يتعيّن به، و يكون هو أحد هذه الأشياء، فهذا الزائد هو الفصل، و علّيته بهذا المعنى لا يمكن منعها. و توهّم كون الفصل علّة لطبيعة

---

۱. أ، د: به.

۲. أ: كل واحد فهو. ب: كلّ واحد من حيث هو هو.

۳. قوله: كلّ واحد هو هو. أقول: أي كلّ واحد من تلك الأشياء هو الجنس في الوجود، و ليس هو متحصّلاً مطابقاً لماهية نوعية منها بتمامها (الجرجاني).

الجنس في الخارج خطأ؛ لأنّ الفصل في الخارج بعينه الجنس، فلا يكون علّة للجنس، و إلّا لزم تقدّمه بالوجود عليه، فيمتنع أن يكون هو بعينه الفصل.

[المبحث الثالث: في التعيّن]

قال:

الثالث: في التعيّن. الماهية من حيث هي لا تأبى الشركة، و الشخص يأباها، فإذن فيه زائد، و هو التشخّص.

و يدلّ على وجوده أمران؛ الأوّل: أنّه جزء من الشخص الموجود، فيكون موجوداً.

الثاني: لو كان التعيّن عدمياً لكان عدماً لتعيّن آخر، فيكون أحدهما ثبوتياً، و هو مماثل للآخر، فيكونان ثبوتيين.

و لقائل أن يمنع التماثل؛ إذ لو تماثلت لم يتحصّل[1] الشخص من انضمام التعيّن إلى الماهية؛ لأنّ ضمّ الكلّي إلى الكلّي لا يفيد الجزئية.

أقول:

المبحث الثالث: في التعيّن. الماهية من حيث هي هي لا تأبى الشركة، أي تصوّرها لا يمنع الشركة فيها، و الشخص منها يأبى الشركة، أي نفس تصوّره يمنع الشركة فيه. فإذن لا بدّ في الشخص من أمر[2] زائد و هو التشخّص، أي التعيّن. فالتشخّص- و هو ما به منع تصوّر الشخص من الماهية[3] وقوعَ الشركه فيه- زائد على الماهية.

قال المصنّف: و يدلّ على وجود التشخّص في الخارج أمران؛ الأوّل: أنّ التشخّص جزء من الشخص الموجود في الخارج، و جزء الموجود في الخارج موجود في الخارج.

١ . س: يحصل.

٢ . أ، ج، د: – أمر.

٣ . د: – الماهية.

و فيه نظر؛ لأنّه إن أريد بالشخص معروض التشخّص؛ فلا نسلّم أنّ التشخّص جزء له، بل التشخّص عارض له، و لا يلزم من وجود المعروض في الخارج وجود العارض فيه. و إن أريد بالشخص المجموع المركّب من الماهية و التشخّص؛ فلا نسلّم أنّ الشخص بهذا المعنى موجود في الخارج؛ فإنّ الشخص بهذا المعنى من الأمور الاعتبارية.

الثاني: لو كان التعيّن- أي التشخّص- عدمياً لكان عدماً لتعيّن آخر أو عدماً للّاتعيّن أو عدماً لغيرهما[1]. و ذلك لأنّ التعيّن لو كان عدمياً لم يكن عدما مطلقاً[2]، بل مضافاً، و العدم المضاف منحصر في الثلاثة، و الثالث باطل، و إلّا يلزم من وجوده نفي التعيّن، و[3] لم يتحقّق غيرٌ يلزم من وجوده نفي التعيّن؛ لأنّ كلّ شيء فرض وجوده يستلزم التعيّن، و المستلزم للشيء يمتنع أن يكون وجوده مستلزماً لارتفاعه[4]، و الثاني- و هو أن يكون التعيّن عدماً للّاتعيّن- يقتضي أن يكون التعيّن وجودياً؛ لأنّ اللّاتعيّن عدمي، و عدم العدمي وجودي. و الأوّل- و هو أن يكون التعيّن عدماً لتعيّن آخر- يقتضي أن يكون أحد التعيّنين وجودياً و التعيّن الآخر مماثل له؛ إذ التعيّن حقيقة واحدة مشتركة بين التعيّنات تختلف[5] بالخارجيات دون الفصول، فيكونان ثبوتيين.

قال المصنّف: و لقائل أن يمنع التماثل؛ إذ لو تماثلت التعيّنات لم يتعيّن الشخص من انضمام التعيّن إلى الماهية[6]؛ لأنّه حينئذ يكون التعيّن كلّياً و الماهية كلّية، و ضمّ الكلّي إلى الكلّي لا يفيد الجزئية، كضمّ الخواص إلى ماهية النوع، مثلاً الإنسان الطويل المليح الفاضل المتوطّن في البلدة الفلانية المتكلّم يوم كذا، بل اشتراك التعيّنات في التعيّن اشتراك الجزئيات في العارض، فلا يلزم تماثل التعيّنات.

---

١. أ، ب، د: لغيره.

٢. قوله: لو كان عدمياً لم يكن عدماً مطلقاً. أقول: لأنّ العدم المطلق لا تميز فيه، بل لا يتصوّر أصلاً، فلا يكون مميزاً للغير (ب: لغيره) قطعاً (الجرجاني).

٣. ج: إذ.

٤. أ، ب، ج: -لأنّ كلّ شيء فرض وجوده يستلزم التعيّن، و المستلزم للشيء يمتنع أن يكون وجوده مستلزماً لارتفاعه.

٥. ج: المختلفة.

٦. قوله: إذ لو تماثلت التعيّنات لم يتعيّن الشخص من انضمام التعيّن. أقول: بل يحتاج كلّ فرد من أفراد التعيّن إلى تعيّن آخر يمتاز به عن سائر أفراده (الجرجاني).

و أيضاً: لا نسلّم أنّ التعيّن إذا كان عدمياً يكون عدماً لشيء آخر، بل يكون معدوماً، و المعدوم لا يكون عدماً لشيء. و أيضاً: لا نسلّم أنّ اللاتشخّص عدمي؛ فإنّ الشيء المعبّر عنه بالعدول[1] و[2] لا يلزم أن يكون عدمياً، و اعتبِر اللامعدومَ. و على تقدير أن يكون اللاتعيّن عدمياً لا يستلزم[3] أن يكون التشخّص وجودياً؛ لأنّ اللاامتناع عدمي و الامتناع أيضاً كذلك.

قال:

و أنكره المتكلّمون لوجوه؛ الأوّل: أنّه لو زاد لتشاركت أفراده فيه و تمايزت بتعيّن آخر، و لزم التسلسل.

و أجيب: بأنّه مقول على أفراده قولاً عرضياً كالماهية؛ فإنّها مخالفة بالذات، فلا حاجة لها إلى تعيّنات أخر.

الثاني: اختصاص هذا التعيّن بهذه الحصّة يستدعي تميّزها، فيلزم الدور.

و نوقض باختصاص الفصول بحصص الأجناس. و أجيب: بأنّه يقتضي تميّزها معه لا قبله.

الثالث: انضياف التشخّص إلى الماهية يستدعي وجودها؛ لامتناع انضياف[4] الموجود إلى المعدوم، فوجودها إمّا أن يقتضي تعيّناً آخر و يلزم التسلسل، أو لا، و هو المطلوب.

و أجيب: بأنّ الوجود معه لا قبله[5].

أقول:

أنكر المتكلّمون كون التعيّن وجودياً زائداً على ماهية المتعيّن؛ لوجوه ثلاثة:

---

١. ب: بالمعدول.

٢. حاشية نسخة ب: أي: بالقضية المعدولة.

٣. أ، ب: لا يلزم.

٤. أ، س: انضمام.

٥. أ: – لا قبله.

الأوّل: لو زاد التعيّن على ماهية المتعيّن لتشاركت أفراد التعيّن في التعيّن؛ لأنّه إذا كان وجودياً زائداً على ماهية المتعيّن يكون للتعيّن ماهية كلية هي تمام حقيقة التعيّنات، و تمايزت التعيّنات التي هي أفراد التعيّن بتعيّن آخر؛ لأنّ تمايز الأفراد المتشاركة في تمام الحقيقة بعضها عن البعض بالتعيّن، فيكون للتعيّن تعيّن آخر، و الكلام في تعيّن التعيّن كالكلام في التعيّن، و لزم التسلسل.

و أجيب: بأنّ تعيّن كلّ متعيّن له ماهية مخالفة لماهية تعيّن متعيّن آخر نوعها منحصر في شخص التعيّن[1]، و التعيّن المقول على التعيّنات مقول عليها قولاً عرضياً، كالماهية المقولة على الماهيات التي هي الجوهر و أنواعه و العرض و أجناسه، كالكمّ و الكيف و الإضافة؛ فإنّ الماهية مقولة على الماهيات قولاً عرضياً، و إذا كانت التعيّنات متخالفة بالذات يكون تمايز بعضها عن بعض[2] بالذات، فلا حاجة إلى تعيّنات أخر يمتاز بها بعضها عن البعض، فلا يكون للتعيّن تعيّن آخر، فلا يلزم التسلسل.

الثاني: لو زاد التعيّن على ماهية المتعيّن لكان اختصاص هذا التعيّن- أي تعيّن الشخص- بهذه الحصّة من ماهية الشخص يستدعي تميّز حصّة هذا الشخص من ماهيته عن غيرها من حصص المتعيّنات، و إلّا لكان اختصاص هذا التعيّن بهذه الحصّة دون غيرها من الحصص تخصيصاً بلا مخصّص، لكن تميّز الحصّة موقوف على اختصاص هذا التعيّن بها، فيلزم توقّف اختصاص هذا التعيّن بهذه الحصّة على تميّزها، و تميّزها موقوف على الاختصاص، فيلزم الدور.

و نوقض هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الأجناس[3]؛ فإنّه بعينه جار فيه، فلو صحّ هذا الدليل يلزم الدور في اختصاص الفصول بحصص الأجناس؛ لأنّه حينئذ يستدعي اختصاص هذا الفصل بهذه الحصّة من الجنس تميّز تلك الحصّة عن سائر

---

١. قوله: و أجيب: بأنّ تعيّن كلّ متعيّن ماهية مخالفة. أقول: هذه العبارة مشعرة بأنّ كلّ تعيّن له ماهية كلية؛ إلّا أنّها منحصرة في فرد واحد، و ذلك يستلزم احتياجه إلى تعيّن آخر قطعاً. و الحقّ أنّها جزئيات في حدّ ذواتها متخالفة بالحقائق (الجرجاني).

٢. أ، ب، ج: البعض.

٣. قوله: و نوقض هذا الدليل باختصاص الفصول. أقول: هذا النقض إنّما يتوجّه على من يقول بالأجناس و الفصول، و أنّها متمايزة (ب: متميزة) في الخارج (الجرجاني).

الحصص، و تميّز تلك الحصّة عن سائر الحصص موقوف على اختصاص هذا الفصل بهذه الحصّة، فيلزم الدور، فيمتنع اختصاص هذا الفصل بهذه الحصّة، لكن اختصّ هذا الفصل بهذه الحصّة، فلا يكون هذا الدليل صحيحاً. و هذا نقض إجمالي لهذا الدليل.

و أجيب[١] عن هذا الدليل أيضاً[٢] على سبيل التفصيل؛ بأنّ اختصاص هذا التعيّن بهذه الحصّة يقتضي تميّز الحصّة مع الاختصاص لا قبل الاختصاص، فلا يلزم الدور.

الوجه الثالث: لو كان التعيّن وجودياً زائداً على ماهية المتعيّن فانضياف[٣] الشخص[٤] إلى الماهية يستدعي وجود الماهية؛ لامتناع انضمام الموجود الذي هو التعيّن إلى الماهية التي هي المعدومة. فوجود الماهية إمّا أن يقتضي تعيّناً آخر، فينقل[٥] الكلام إليه، و يلزم التسلسل، أو لا يقتضي وجود الماهية تعيّناً آخر، فيلزم وجود الماهية بدون تعيّن زائد عليها، و هو المطلوب.

و أجيب: بأنّ وجود الماهية مع انضياف التعيّن إليها، فلا يلزم التسلسل و لا وجود الماهية بدون التعيّن، و إنّما يلزم أحد الأمرين- التسلسل أو وجود الماهية بدون التعيّن- لو كان انضياف التعيّن إلى الماهية بعد وجود الماهية، و أمّا إذا كان معه فلا.

قال:

فرع: قال الحكماء: الماهية إن اقتضت التشخّص لذاتها انحصر نوعها في شخصها؛ لامتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة، و إلّا فيعلّل تشخّصها بتشخّص موادها و أعراض تكتنف بها، فيتعدّد التشخّصات بتعدّدها.

قيل عليه: تشخّص المواد و عوارضها إن تعلّل بحقائقها لم يتعدّد، و إلّا لتسلسلت المواد.

---

١. ب: + أيضاً.

٢. أ، ب، ج: - أيضاً.

٣. ج: فاتصاف.

٤. ب: التشخّص.

٥. أ: فنتقل.

و الحقّ إحالة ذلك إلى إرادة الفاعل المختار.

أقول:

هذا[١] فرع على كون التعيّن وجودياً زائداً على الماهية[٢]. لمّا فرغ عن[٣] بيان ماهية التشخّص و أنّه وجودي، أراد أن يشير إلى ما به التشخّص.

قال[٤] الحكماء: الماهية إن اقتضت التشخّص لذاتها انحصر نوعها في شخصها؛ لأنّه لمّا اقتضت الماهية التشخّص كان يمتنع أن يتحقّق بتشخّص آخر، و إلّا أمكن تخلّف المعلول عن علّته. و لأنّ الماهية إذا[٥] اقتضت لذاتها التشخّص يكون التشخّص من لوازم الماهية، فلو لم ينحصر نوعها في شخص[٦] لكان لها تشخّص آخر، و تشخّصه من لوازمها[٧]، و التشخّصان متخالفان، فيلزم المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة، و هو ممتنع بالضرورة؛ لأنّه يستلزم انتفاء اللزوم حال كونه متحقّقاً[٨].

قوله: و إلّا- أي و إن لم تقتض الماهية لذاتها التشخّص- فيعلّل تشخّص الماهية بتشخّص موادها و بأعراض تكتنف بها. و ذلك لأنّه إذا لم تقتض الماهية التشخّص لذاتها فلا بدّ[٩] لتشخّصها من علّة، و تلك العلّة لا يجوز أن تكون مباينة؛ لأنّ المباين نسبته إلى الكلّ على السواء، فتخصيصه بالبعض دون البعض ترجّح بلا مرجّح[١٠]. و غير المباين إمّا حالّ في التشخّص أو محلّ له. و الأوّل باطل؛ لأنّ المحلّ سابق على الحالّ،

---

١. أ، ب: - هذا.

٢. ب: ماهية المتعيّن.

٣. أ، ب: من.

٤. أ: قالت.

٥. ب: إن.

٦. أ، ب: الشخص.

٧. أ، ب: لوازم الماهية.

٨. أ، ب: - لأنّه يستلزم انتفاء اللزوم حال كونه متحقّقاً.

٩. أ، ب: + من مادّة يستند التشخّص إليها، و ذلك لأنّه إذا لم تقتض الماهية التشخّص لذاتها فلا بدّ.

١٠. أ، ب: - فتخصيصه بالبعض دون البعض ترجّح بلا مرجّح.

فلا يكون الحالّ علّة لتشخّصه، فتعيّن الثاني. فيعلّل[1] تشخّصها بتشخّص موادها و أعراض تكتنف بها، مثل الأين المعيّن و الكيف المعيّن و الوضع المعيّن، و حينئذ يجوز تعدّد أشخاص الماهية بتعدّد المواد.

فإن قيل: يجوز أن يكون السبب حالّاً في محلّ التشخّص، لا حالّاً في التشخّص و لا محلّاً له.

أجيب: بأنّ الحالّ في محلّ التشخّص يحتاج إلى المحلّ، فيستند التشخّص إلى المحلّ؛ لاستناد سببه إليه، و لهذا قالوا فيعلّل تشخّصها بتشخّص موادها و عوارض تكتنف بها؛ لأنّه حينئذ علّة التشخّص الحالّ و المحلّ جميعاً.

قيل عليه: تشخّص المواد و عوارضها إن تعلّل بحقائقها لم يتعدّد المواد و عوارضها، فلم تتعدّد أشخاص الماهية التي يعلّل تشخّصها بموادها و أعراضها المكتنفة بها، و إلّا- أي و إن لم يعلّل تشخّص المواد و عوارضها بحقائقها- تعلّل تشخّص المواد و عوارضها بمواد أخر، و ينقل الكلام إليها، و يلزم التسلسل.

أجيب: بأنّ الشيء الذي لا يقبل التكثّر لذاته يحتاج في تكثّره إلى شيء يقبل التكثّر لذاته، و هو المادّة، و أمّا الشيء الذي يقبل التكثّر لذاته- أعني المادّة- فهو لا يحتاج في أن يتكثّر إلى قابل آخر، بل إنّما يحتاج إلى فاعل يكثّره فقط.

و الحقّ إحالة تشخّص أشخاص الماهية إلى إرادة الفاعل المختار؛ فإنّ إرادته تقتضي اختصاص كلّ مادّة بتشخّص مناسب لها.

[الفصل الرابع: في الوجوب والإمكان والقدم والحدوث]

[المبحث الأوّل: في أنّها أمور عقلية لا وجود لها في الخارج]

قال:

---

١. ج، د: فيتعلّل.

الفصل الرابع: في الوجوب و الإمكان و القدم و الحدوث. و فيه مباحث؛ الأوّل: في أنّها أمور عقلية لا وجود لها في الخارج. أمّا الوجوب و الإمكان؛ فلأنّهما لو وجدا لكان نسبة الوجود إلى الوجوب بالوجوب و[1] الإمكان بالإمكان، و إلّا لأمكن الواجب و وجب الممكن، و هو محال، فيلزم التسلسل. و لأنّ اقتضاء الوجود و لا اقتضائه المحوج إلى الإيجاد السابق على وجود الممكن مقدّمان بالذات على وجود الواجب و الممكن، فلو وجدا لزم تقدّم الصفة على الموصوف.

قيل: يناقضان الامتناع العدمي، فيكونان وجوديين. قلنا: نقيض ما يكون عدماً لموجود خارجي يكون موجوداً، لا نقيض الاعتبارات العقلية[2].

و أمّا القدم و الحدوث؛ فلأنّهما لو وجدا لَقدم القدم و حدث الحدوث، و لزم التسلسل.

أقول:

لمّا فرغ من الفصل الثالث[3] شرع في الفصل الرابع في الوجوب و الإمكان و القدم و الحدوث، و ذكر فيه خمسة مباحث؛ الأوّل: في أنّها أمور عقلية، الثاني: في أحكام الوجوب لذاته، الثالث: في أحكام الإمكان، الرابع: في القدم، الخامس: في الحدوث.

المبحث الأوّل: في أنّ الوجوب و الإمكان و القدم و الحدوث أمور عقلية لا وجود لها في الخارج. أمّا الوجوب و الإمكان فلوجهين؛ الأوّل: أنّ الوجوب و الإمكان لو وجدا لكان نسبة الوجود إلى الوجوب بالوجوب و نسبة الوجود إلى الإمكان بالإمكان.

قوله: و إلّا، أي و إن لم يكن نسبة الوجود إلى الوجوب بالوجوب و نسبة الوجود إلى الإمكان بالإمكان، لكان نسبة الوجود إلى الوجوب بالإمكان و نسبة الوجود إلى

---

۱. س: + إلى.

۲. أ: الاعتبار العقلي.

۳. ب: + في الماهية.

الإمكان بالوجوب؛ ضرورة حصر نسبة الوجود إلى الموجود في الوجوب و الإمكان، فإذا انتفى أحدهما تحقّق الآخر. و إذا كان نسبة الوجود إلى الوجوب بالإمكان و نسبة الوجود إلى الإمكان بالوجوب، أمكن الواجب و وجب الممكن. أمّا أنه أمكن الواجب؛ فلأنّ الوجوب إذا كان ممكناً يكون الواجب ممكناً؛ لأنّ الواجب إنّما هو واجب بهذا الوجوب الممكن، فإذا كان ما به الشيء واجب ممكناً يكون الواجب ممكناً.

فإن قيل: الوجوب صفة للواجب، و لا يلزم من إمكان الصفة إمكان الموصوف؛ فإنّ الصفة لكونها محتاجة إلى الموصوف ممكنة، و الموصوف جاز أن لا يحتاج إلى غيره، فلا يكون ممكناً، فلا يلزم من إمكان الصفة التي هي الوجوب إمكان الموصوف الذي هو الواجب.

أجيب: بأنّ الصفة إذا كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكناً؛ لأنّه من حيث هو موصوف بتلك الصفة يفتقر إلى تحقّق الصفة الممكنة، فيكون من تلك الحيثية ممكناً. و الواجب من حيث هو واجب[1] مفتقر[2] إلى صفة الوجوب؛ لأنّه إنّما هو واجب باعتبار صفة الوجوب، فلو كان الوجوب ممكناً كان[3] الواجب من حيث إنّه واجب ممكناً.

فإن قيل: سلّمنا أنّ الواجب من حيث إنّه واجب ممكن، لكن هذا غير محال؛ لأنّه يجوز أن يكون الواجب من هذه الحيثية ممكناً و يكون ذاته واجباً؛ لأنّ إمكان الشيء من حيث إنّه متّصف بصفة لا يقتضي إمكان ذات الشيء.

قيل: لو كان من هذه الحيثية ممكناً لكان من هذه الحيثية جائز الزوال، فيجوز أن يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب، فلا يكون الذات واجبة، و يلزم إمكانه.

أجيب[4]: بأنّا لا نسلّم أنّه إذا كان من هذه الحيثية ممكناً كان[5] من هذه الحيثية جائز الزوال، و إنّما يلزم ذلك لو لم يكن علّة الوجوب هي الذات التي يمتنع زواله، و هو

---

١. ب: الواجب.

٢. أ، ب: يفتقر.

٣. ب: لكان.

٤. ج: + و أجيب.

٥. د: لكان.

ممنوع؛ فإنّ علّة الوجوب هي الذات التي يمتنع زواله، فيمتنع زوال الوجوب؛ و إن كان ممكناً لذاته بسبب امتناع زوال علّته التي هي الذات.

و الحقّ أن يقال: لو كان علّة الوجوب هي الذات[1] لزم تقدّمها على الوجوب بالوجوب و الوجود[2]، فيلزم أن يكون للواجب وجوب آخر، فيلزم التسلسل[3]، أو تقدّم الوجوب على نفسه، و كلاهما محال. و إن كان علّة الوجوب غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات، فيلزم الإمكان.

و أمّا أنّ[4] نسبة الوجود إلى الإمكان بالوجوب يقتضي[5] أن يكون الممكن واجباً؛ لأنّ الإمكان صفة للممكن، و إذا كانت الصفة واجبة يكون الموصوف واجباً، فثبت أنّ نسبة الوجود إلى الوجوب بالوجوب و نسبة الوجود إلى الإمكان بالإمكان، فينقل الكلام إلى وجوب الوجوب و إلي[6] إمكان الإمكان، و يلزم التسلسل.

---

۱. قوله: و الحقّ أن يقال: لو كان علّة الوجوب هي الذات. أقول: و ذلك لأنّ التسلسل اللازم من الدليل السابق إنّما هو من جانب المعلول، و في إتمام البرهان على بطلانه كلام، و أمّا التسلسل اللازم هاهنا فمن جانب العلّة، و أمّا ورود الإشكالات و الاحتياج إلى دفعها فيقتضي الأولوية. هذا إن جُعِل قوله: و الحقّ، إشارة إلى أنّ الاستدلال بهذا الوجه على أنّ الوجوب اعتباري هو الصحيح دون ما ذكره المصنّف، لكنّه خلاف الظاهر من وجهين؛ الأوّل: أنّ ذلك إنّما يقال بعد الفراغ من تحرير احتجاج المصنّف، و هو الآن في أثناء التقرير، و الثاني أنّه ذكر هذا الكلام بعينه بعد ذلك؛ حيث قال: و الأولى. و الصواب أنّه إشارة إلى ردّ ما ذكره في قوله: أجيب: بأنّا لا نسلّم الخ، فكأنّه قال: و ردّ هذا الجواب بأنّ الوجوب إذا كان ممكناً فعلّته إمّا غير الذات، فيجوز زواله نظراً إلى الذات، فلا يكون واجباً لذاته، و إمّا بالذات (ب: الذات)، فلزم (ب: فيلزم) التسلسل من طرف المبدأ، و كلاهما محال، فلا يكون ممكناً بل واجباً، إلى آخر الدليل، ففي العبارة أدنى مساهلة (الجرجاني).

۲. قوله: لزم تقدّمها على الوجوب بالوجوب و الوجود. أقول: أمّا بالوجود فلتقدّم العلّة على المعلول بالوجود، و أمّا بالوجوب فلأنّ الشيء ما لم يجب بالذات أو بالغير لم يوجد (الجرجاني).

۳. أ، ب: – فيلزم التسلسل.

٤. أ: – أنّ.

٥. أ: فيقتضي.

٦. أ، ب: – إلى.

و الأولى أن يقال: لو كان الوجوب موجوداً في الخارج لكان ممكناً[١ و٢]؛ لأنّه صفة، و الصفة مفتقرة إلى الغير الذي هو موصوفها، و المفتقر إلى الغير ممكن، و إذا كان الوجوب ممكناً فله سبب، و سببه إمّا غير الذات، فيجوز انفكاك الوجوب عن الذات، فيلزم إمكان الذات، و إمّا الذات، فيلزم تقدّم الذات بالوجوب و الوجود على الوجوب، فيلزم أن يكون للواجب وجوب آخر، و يلزم التسلسل أو تقدّم الوجوب على نفسه، و كلاهما محال[٣].

الثاني: أنّ الوجوب اقتضاء الوجود للذات، أي استحقاقية الذات الوجود لذاته، و الإمكان لا اقتضاء الوجود بحسب الذات، أي لا استحقاقية الوجود لذاته المحوج إلى الإيجاد السابق على وجود الممكن، و هما مقدّمان[٤] بالذات على وجود الواجب و على وجود الممكن؛ لأنّ[٥] اقتضاء الوجود بالذات الذي هو الوجوب مقدّم على وجود الواجب؛ لأنّ استحقاق الوجود لذاته مقدّم على الوجود، و لا اقتضاء الوجود الذي هو الإمكان مقدّم على وجود الممكن؛ لأنّ الإمكان الذي هو لا اقتضاء الذات الوجود محوج إلى الإيجاد السابق على وجود الممكن، فيكون سابقاً على الإيجاد، و المقدّم على المقدّم مقدّم، فلو وجد الوجوب و الإمكان لزم تقدّم الصفة على الموصوف[٦]، و هو محال.

قيل: الوجوب و الإمكان يناقضان الامتناع الذي هو عدمي؛ ضرورة صدقه على المعدومات، فيكون الوجوب و الإمكان المناقضان للامتناع العدمي وجوديين.

---

١ . قوله: و الأولى أن يقال: لو كان الوجوب. أقول: إنّما كان هذا أولى؛ لأنّه (ب: لكونه) أخصر حيث حذف أحد شقّي الترديد، أعني وجوب الوجوب على تقدير كونه موجوداً. و أيضاً: التسلسل هاهنا من طرف المبدأ، و لا ينافي هذا جعله علّة لكونه حقّاً، كما سبق في الحاشية الأولى. و أيضاً: هناك يحتاج إلى دفع تلك الأسئلة (الجرجاني).

٢ . أ، ب: - إلى.

٣ . أ، ب، ج: و هما محالان.

٤ . ج: فيتقدّمان.

٥ . أ، ب: أي.

٦ . قوله: لزم تقدّم الصفة على الموصوف. أقول: أي الصفة الحقيقية، و أمّا تقدّم الصفة الاعتبارية فلا استحالة فيه، بل نقول: كلّ صفة متقدّمة على وجود الموصوف فإنّها اعتبارية قطعاً (الجرجاني).

أجاب المصنّف: بأنّ نقيض ما يكون عدماً لموجود خارجي يكون موجوداً، لا نقيض الاعتبارات العقلية، و قد عرفت أنّ الوجوب و الإمكان و الامتناع اعتبارات عقلية.

و أمّا أنّ القدم و الحدوث اعتباران عقليان؛ فلأنّ القدم و الحدوث لو وجدا لَقدم القدم و حدث الحدوث؛ لأنّه لو لم يكن القدم قديماً و الحدوث حادثاً على تقدير وجودهما يلزم حدوث القدم و قدم الحدوث، فيلزم حدوث القديم[1] و قدم الحادث، و هما محالان، و إذا كان القدم قديماً و الحدوث حادثاً ينقل الكلام إلى قدم القدم و حدوث الحدوث، فيلزم[2] التسلسل.

[المبحث الثاني: في أحكام الوجوب لذاته]

قال:

الثاني: في أحكام الوجوب لذاته:

الأوّل: أنّه ينافي الوجوب لغيره، و إلّا لارتفع بارتفاعه[3]، فلا يكون واجباً لذاته.

الثاني: أنّه ينافي التركيب؛ لاحتياجه إلى الأجزاء المغايرة للمركّب.

الثالث: أنّه لو قدّر كونه ثبوتياً لما زاد على الذات، و إلّا لاحتاج إليه و أمكن. و ما قيل: إنّه نسبة بينه و بين الوجود فيتأخّر فيزيد، ينافي الغرض المذكور.

الرابع: أنّه لا يكون مشتركاً بين اثنين و سنذكره، فالواجب إذا اتّصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات وحده، و الصفات واجبة به.

أقول:

---

١. قوله: فيلزم حدوث القديم. أقول: لأنّ القدم صفة لازمة للقديم، يلزم (ب: فيلزم) من حدوثها حدوثه (الجرجاني).

٢. أ، ب: و يلزم.

٣. س: بارتفاع غيره.

المبحث الثاني: في أحكام الوجوب لذاته، و هي أربعة؛ الأوّل: أنّ الوجوب بالذات[١] ينافي الوجوب لغيره، أي الواجب لذاته لا يكون واجباً لغيره؛ لأنّ الواجب لذاته لو كان واجباً لغيره لارتفع بارتفاع غيره، و الواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير[٢]، فلا يكون الواجب بالغير واجباً لذاته.

الحكم[٣] الثاني: أنّ الواجب[٤] الذاتي ينافي التركيب، أي الواجب لذاته لا[٥] يكون مركّباً؛ لأنّ المركّب يلزمه الاحتياج إلى الغير؛ لاحتياجه إلى الأجزاء المغايرة للمركّب، و الواجب لذاته يلزمه الغنى عن الغير، و بين اللازمين- أي الغنى و الحاجة[٦]- منافاة، و المنافاة بين اللازمين مستلزمة للمنافاة بين الملزومين، فالواجب لذاته مناف للمركّب.

فإن قيل: هذا يدلّ على أنّ الواجب لذاته مناف للمركّب في الخارج، و لا يدلّ على أنّه مناف للمركّب في العقل، فلِمَ لا يجوز أن يكون الواجب لذاته مركّباً في العقل؟

لا يقال: لا يجوز أن يكون مركّباً في العقل؛ لأنّ التركيب العقلي إن كان مطابقاً للخارج يلزمه[٧] التركيب في الخارج، و إلّا يلزم الجهل.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ التركيب العقلي إذا[٨] لم يكن مطابقاً للخارج يلزم الجهل، و إنّما يلزم الجهل لو حكم[٩] بالتركيب الخارجي و لم يكن في الخارج، و هو ممنوع؛ فإنّ التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالتركيب الخارجي، و إلّا لكان جهلاً، بل يقتضي التركيب في العقل، فجاز أن يكون التركيب في العقل و لا يكون في الخارج، فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي.

---

١. ج: لذاته.

٢. ب: غيره.

٣. ب: + و الحكم.

٤. أ، ب: الوجوب.

٥. أ، ب: + يجوز أن.

٦. ج: الاحتياج.

٧. أ: يلزم.

٨. ب: أنّه لو.

٩. ج: + للعقل.

لا يقال: لو تحقّق التركيب في العقل دون الخارج يلزم أن يكون صورتان عقليتان مطابقتين لشيء بسيط، و هو محال؛ إذ مطابقة إحدى الصورتين للبسيط تمنع مطابقة الأخرى إيّاه.

لأنّا نقول: إنّما يلزم هذا على تقدير مطابقة كلّ من الصورتين إيّاه، و ليس كذلك؛ فإنّ مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كلّ منهما، و هو غير مستحيل.

أجيب: بأنّ واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء؛ لأنّ كلّ ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود، فلو شارك الواجب غيره في ماهية ذلك الشيء يلزم إمكانه، تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً. و إذا لم يكن مشاركاً لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج في العقل أن ينفصل عن غيره بفصل ذاتي، فلم يكن مركّباً في العقل.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون مركّباً من أمرين متساويين في العقل، و يكون المجموع مطابقاً للأمر الواحد البسيط في الخارج؟

لأنّا نقول: إنّ العقل لا يحتاج في تعقّل ذاته التي هي الوجود إلى أمرين يقوّمانه؛ إذ لا اشتراك له مع الغير في ذاتي و لا جزء له في الخارج حتّى يحتاج في تعقّله إلى انتزاع صورتين من الجزئين[1]، فيستحيل تركّبه في العقل قطعاً[2].

الحكم الثالث: أنّه لو قدّر كون الوجوب لذاته ثبوتياً لما زاد على الذات؛ لأنّه لو كان زائداً علي الذات يكون[3] وصفاً له، فيكون محتاجاً إلى الذات الذي هو غيره، فيكون ممكناً، فله[4] سبب، و سببه إن كان غير الذات جاز انفكاك الذات عن الوجوب[5]، فيلزم[6] إمكان الذات، و إن كان سببه الذات يلزم تقدّم الذات بالوجوب و الوجود على الوجوب، و يلزم التسلسل أو تقدّم الشيء على نفسه، و كلاهما محال[7].

---

١. قوله: إلى انتزاع صورتين من الجزئين. أقول: حتّى يكون مركّباً عقلياً، و قوله: فيستحيل تركّبه، أي مطلقاً أعم من أن يكون من أمرين متساويين أو غيرهما (الجرجاني).

٢. أ، ب: مطلقاً.

٣. أ: لكان.

٤. ب: و له.

٥. قوله: جاز انفكاك الذات عن الوجوب. أقول: أي نظراً إلى الذات نفسها (الجرجاني).

٦. ب: و يلزم.

٧. أ، ب: محالان.

و ما قيل: إنّ الوجوب نسبة بين الذات و بين الوجود، و النسبة بين الشيئين مفتقرة إليهما فتتأخّر عنهما فيزيد على الذات، ينافي الغرض المذكور، و هو كون الوجوب لذاته ثبوتياً، أي كون الوجوب لذاته نسبة ينافي كونه ثبوتياً، أي موجوداً في الخارج؛ لأنّ النسبة من الاعتبارات العقلية.

الحكم الرابع: أنّ الوجوب لذاته لا يكون مشتركاً بين اثنين، أي لا يكون في الوجود واجبا الوجود لذاتيهما، و سيأتي هذا في الإلهيات.

قوله: فالواجب إذا اتّصف بصفات، جواب دخل مقدّر. تقرير الدخل: أنّه إذا كان الوجوب لذاته لا يكون مشتركاً بين اثنين يلزم أن لا يتّصف الواجب لذاته بصفات زائدة على الذات؛ لأنّه لو اتّصف بصفات زائدة على الذات لكان تلك الصفات ممكنة، فيجوز زوالها عن الذات، و هو محال.

تقرير الجواب: أنّ الواجب إذا اتّصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات وحده دون الصفات[1]، و الصفات واجبة لا لذواتها[2] بل بالذات، و يمتنع زوالها؛ لامتناع زوال موجبها، و هو الذات الواجبة بالذات.

[المبحث الثالث: في أحكام الإمكان]

قال:

الثالث: في أحكام الإمكان

الأوّل: أنّه محوج إلى السبب؛ لأنّ الممكن لمّا استوى إليه طرفاه امتنع وجوده إلّا لمرجّح، و العلم به بديهي، و الفرق بينه و بين قولنا: الواحد نصف الاثنين و نحوه للإلف.

---

١ . أ: - وحده دون الصفات.

٢ . ج، د: لذاتها.

قيل: الحاجة ليست ثبوتية، و إلّا لكانت ممكنة؛ لأنّها صفة الممكن، فيكون لها حاجة أخرى و يتسلسل، و لكانت متقدّمة على موصوفها المنسوبة هي إليه؛ لتقدّمها على التأثير المتقدّم على وجود الأثر، و هو محال.

و لا المؤثّرية؛ لأنّها لو وجدت لأمكنت؛ لأنّها صفة المؤثّر و نسبة بينه و بين الأثر، فيستدعي مؤثّراً له مؤثّرية أخرى و يتسلسل.

و أيضاً: التأثير حال الوجود تحصيل الحاصل[1]، و حال العدم جمع بين النقيضين.

و أيضاً: لو احتاج الوجود في إمكانه[2] إلى مرجّح لاحتاج العدم أيضاً، لكنّه نفي محض، فلا يكون أثراً.

و أجيب عن الثلاث الأول: بأنّه لا يلزم من عدمية الحاجة و المؤثّرية أن لا يكون الذات محتاجاً و مؤثّراً، كما أنّ القول بأنّ العدم ليس أمراً ثبوتياً لا يستلزم أن لا يكون الشيء[3] معدوماً. و المراد من التأثير أنّ وجود المؤثّر يستتبع وجود الأثر.

و أيضاً: العلم بأنّ شيئاً مّا يؤثّر في شيء أو يحتاج إلى شيء أمر[4] بديهي، لا[5] يقبل التشكيك.

و عن الرابع: بأنّ[6] العدم إن لم يوصف بالإمكان[1] فلا إشكال، و إن وصف به جاز كونه أثراً، و[2] يكون المؤثّر فيه- على ما سبق من التفسير- عدم علّة الوجود.

---

١ . س: للحاصل.

٢ . أ، س: لإمكانه.

٣ . د: - الشيء.

٤ . أ: آخر.

٥ . د: فلا

٦ . أ: أنّ.

١ . أ، س: بالرجحان.

٢ . أ: أو.

و لصعوبة هذا الإشكال قيل: علّة الحاجة هو الحدوث أو الإمكان معه، و ليس كذلك؛ لأنّه صفة الوجود المتأخّر عن التأثير المتأخّر عن الحاجة، فلا يكون علّة لها و لا جزءاً منها، و لا شرطاً لتأثير علّتها.

أقول:

المبحث الثالث: في أحكام الإمكان. لمّا فرغ من أحكام الوجوب شرع في أحكام الإمكان، و ذكر فيه أربعة أوجه منها[١].

الحكم الأوّل: أنّ الإمكان هو يحوج الممكن إلى السبب؛ لأنّ الممكن لمّا كان كلّ من طرفي الوجود و العدم بالنسبة إلى ذاته على السواء امتنع وجوده إلّا[٢] لمرجّح، فيحتاج الممكن في ترجّح وجوده إلى مرجّح يرجّح وجوده على عدمه، و العلم به بديهي لا يحتاج إلى برهان؛ فإنّ كلّ عاقل إذا تصوّر الممكن و الحاجة حكم بالضرورة أنّه[٣] محتاج إلى مرجّح.

قوله: و الفرق بينه و بين قولنا الواحد نصف الاثنين و نحوه للإلف، إشارة إلى جواب دخل مقدّر. تقرير الدخل: أنّا لمّا عرضنا هذه القضية على العقل وجدنا التفاوت بينها و بين قولنا: الواحد نصف الاثنين و نحوه؛ فإنّ الأولى فيها خفاء بالنسبة إلى الثانية، و التفاوت بينهما بالخفاء و الظهور يدلّ على أنّ الأولى غير بديهية.

تقرير الجواب على[٤] الوجه الذي ذكره المصنّف: أنّ البديهيات قد يقع التفاوت بينها بالجلاء و الخفاء للإلف و عدمه؛ فإنّ الإلف ببعض البديهيات و الاستئناس به يستدعي زيادة جلاء، و عدمه قد يقتضي خفاءً.

و الأولى أن يقال: إنّ البديهيات قد يكون في التصديق بها خفاء بسبب خفاء التصوّرات الواقعة فيه، و خفاء التصديق بسبب خفاء تصوّراته لا يقدح في كونه بديهياً؛ فإنّ التصديق البديهي قد يتوقّف على تصوّرات مكتسبة.

---

١. أ، ب: و ذكر أربعة منها. ج: و ذكر أربعة أحكام.

٢. ب: لا.

٣. ب، ج: بأنّه.

٤. أ: + هذا.

و اعترض على أنّ الممكن في ترجّح وجوده على عدمه يحتاج إلى المؤثّر من أربعة أوجه:

الأوّل: أنّ الحاجة ليست ثبوتية، و إذا لم تكن ثبوتية لم يكن الممكن[١] محتاجاً إلى المرجّح[٢]. أمّا أنّ الحاجة ليست ثبوتية فلوجهين؛ الأوّل: لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة؛ لأنّ الحاجة صفة الممكن و صفة الممكن ممكنة، و إذا كانت ممكنة يكون لها حاجة أخرى[٣]؛ لأنّ كلّ ممكن له حاجة إلى المؤثّر، و ينقل الكلام إلى حاجة الحاجة و يتسلسل.

الثاني: أنّ الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت متقدّمة على موصوفها الذي نسبت الحاجة إليه، أي متقدّمة على الممكن الموصوف بالحاجة؛ لتقدّم الحاجة على تأثير المؤثّر في الممكن المتقدّم على وجود الأثر الذي هو الممكن، و هو محال.

و أمّا أنّ الحاجة إذا كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجاً إلى المؤثّر؛ لأنّا لو كان الممكن محتاجاً لكان متّصفاً بالحاجة، أي تكون الحاجة ثابتة للممكن، و ثبوت الحاجة للممكن يستلزم ثبوت[٤] الحاجة في نفسها[٥]؛ لأنّ ثبوت الحاجة للممكن أخصّ من ثبوت الحاجة في نفسها[٦]، و صدق الأخصّ[٧] يستلزم صدق الأعم[١]. و لأنّ الحاجة إذا لم تكن ثبوتية لم تكن محتاجة إلى المؤثّر[٢]، فلا يكون الممكن محتاجاً إلى المؤثّر[٣]؛ لأنّ الصفة

---

١. ب: - الممكن.

٢. ب: المؤثّر.

٣. قوله: و إذا كانت ممكنة يكون لها حاجة. أقول: و إلّا لم يكن الإمكان علّة للحاجة (الجرجاني).

٤. ب: - ثبوت.

٥. قوله: يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها. أقول: بناءً على أنّ ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوته في نفسه، فكلّ ثابت لغيره ثابت في نفسه (ب: لنفسه) بدون العكس، لا على أنّ الأوّل مقيد و الثاني مطلق، كما يوهمه ظاهر عبارة الشارح (الجرجاني).

٦. أ: - في نفسها.

٧. أ، ج: الخاص.

١. أ، ج: العام.

٢. أ، ب: مؤثّر.

٣. أ: مؤثّر.

إذا لم تكن محتاجة إلى مؤثّر لم يكن الموصوف محتاجاً إليه[۱]. و لأنّ الحاجة إذا[۲] كانت عدمية لم يكن لها علّة، فلا يكون الإمكان علّة للحاجة، فلا يكون الممكن محتاجاً إلى المؤثّر[۳].

الوجه الثاني: أنّه لو كان الممكن محتاجاً إلى المؤثّر[٤] لكان المؤثّر موصوفاً بالمؤثّرية، و اللازم باطل؛ لأنّ المؤثّرية ليست ثبوتية؛ لأنّها لو وجدت لأمكنت؛ لأنّ المؤثّرية صفة المؤثّر، و الصفة ممكنة؛ لاحتياجها إلى موصوفها الذي هو غيرها. و لأنّ المؤثّرية نسبة بين المؤثّر و الأثر، و النسبة مفتقرة إلى المنتسبين، و إذا كانت المؤثّرية ممكنة تستدعي مؤثّراً له مؤثّرية أخرى، و ينقل الكلام إليها، و يلزم التسلسل.

الوجه الثالث: لو كان الممكن محتاجاً إلى المؤثّر فتأثير المؤثّر في الممكن إمّا حال وجود الممكن، فيكون تحصيلاً للحاصل و هو محال، أو حال عدمه، فيلزم الجمع بين النقيضين.

الوجه الرابع: لو احتاج الممكن في وجوده لأجل إمكانه إلى مرجّح لاحتاج الممكن في عدمه أيضاً لأجل إمكانه إلى مرجّح، لكنّ العدم نفي محض، فلا يكون أثراً لمؤثّر[٥].

و أجيب عن الثلاث الأول- و هي الوجوه الدالّة على أنّ الحاجة و المؤثّرية ليستا ثبوتيين، اثنان منها يدلّان على أنّ الحاجة ليست ثبوتية، و واحد منها على أنّ المؤثّرية ليست ثبوتية- بأنّه لا يلزم من عدمية الحاجة و المؤثّرية أن لا يكون الذات محتاجاً و مؤثّراً، أي أن لا يكون[۱] ذات الممكن محتاجاً و ذات المؤثّر مؤثّراً؛ فإنّه لا يلزم من كون

---

۱. قوله: لم يكن الموصوف محتاجاً إليه. أقول: و إلّا لاحتاجت الصفة إلى ذلك المؤثّر (ب: الموصوف)؛ ضرورة احتياجها إلى الموصوف المحتاج إليه. و فيه بحث؛ لأنّ عدم احتياج الصفة إلى المؤثّر لعدميتها لا يستلزم عدم احتياج الموصوف (ب: + إليه)؛ إذ ربما كان وجودياً يحتاج إلى المؤثّر، و لا يلزم من ذلك احتياج الصفة إليه، و إنّما يلزم ذلك لو كانت وجودية محتاجة إلى الموصوف (الجرجاني).

۲. ب: إذ.

۳. أ، ب: مؤثّر.

٤. أ: مؤثّر.

٥. ب: أثرَ المؤثّر.

۱. أ: - أن لا. ب: - أن لا يكون.

الوصوف عدمياً أن لا يكون الشيء موصوفاً به[1]، كما أنّ القول بأنّ العدم ليس أمراً ثبوتياً لا يستلزم أن لا يكون الشيء معدوماً.

و الحقّ أنّ كلّاً من الحاجة و المؤثّرية أمر اعتباري؛ فإنّ كلّاً منهما قد يكون معقولاً باعتبار ذاته ينظر فيه العقل و يعتبر أنّه ممكن أو موجود، و قد يكون آلة للعاقل في تعقّله، و لا ينظر العاقل فيه، بل ينظر به فيما هو آلة لتعقّله،[2] يعرف بالحاجة حال الممكن في أنّه كيف يترجّح وجوده على عدمه[3]، و بهذا الاعتبار يكون حاجة للممكن؛ فإنّ تعقّل كون الممكن متساوي الطرفين لأجل الإمكان يقتضي ثبوت أمر في العقل هو الحاجة، و بالمؤثّرية حال المؤثّر عند تعقّل صدور الأثر عنه؛ فإنّ تعقّل ذلك يقتضي ثبوت أمر في العقل هي المؤثّرية.

و الحاصل أنّ الحاجة و المؤثّرية إذا نظر العقل بهما إلى حالتي الممكن و المؤثّر يكونان بهذا الاعتبار حاجة للممكن و تأثيراً للمؤثّر، و لا يوصفان بأنّهما ممكن أو غير ممكن، فلا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة أخرى و للمؤثّرية مؤثّرية أخرى. و إذا نظر العقل إليهما لا بأن ينظر بهما في حال الغير، بل ينظر إليهما باعتبار ذاتيهما[1]، تكونان

---

۱. قوله: فإنّه لا يلزم من كون الوصف عدمياً أن لا يكون الشيء موصوفاً به. أقول: هذا هو الجواب عن تقرير الشارح على تقدير أن يقرّر السؤال بأنّ الحاجة عدمية غير ثابتة في نفسها، فلا تثبت لغيرها، فلا يكون الممكن محتاجاً إليه، فلا يكون إمكانه (ب: الإمكان) علّة لاحتياجه. و إن قرّر بأنّها لمّا (ب: لو) كانت عدمية لم تكن معلّلة أصلاً، فلا يكون الإمكان علّة لها، فالجواب أنّ العدمي لا يحتاج في ثبوته في نفسه إلى علّة؛ إذ لا ثبوت له كذلك (ب: في نفسه)، و إذا وقع صفة لغيره احتاج اتّصافه به إلى علّة لا ليجعل الاتّصاف موجوداً، بل ليجعل ذلك الغير متّصفاً بتلك الصفة العدمية، كما ذكره في إيجاد الماهية (الجرجاني).

۲. ب: + و.

۳. قوله: في أنّه كيف يترجّح وجوده على عدمه. أقول: هذا كلام محقّق قد ذكره (ب: ذكروه) في تحقّق التسلسل في الأمور الاعتبارية و كيفية انقطاعه، كاللزوم و الحصول و الوحدة و الكثرة، لكن قوله: إذا نظر العقل إليهما باعتبار ذاتيهما يكونان ممكنين، إن أراد به الإمكان العام فصحيح، لكنّه ليس علّة للحاجة، و إن أراد به الإمكان الخاص، فالظاهر أنّها من الأمور الاعتبارية التي يمنع وجودها في الخارج، فلا يعرضها الإمكان الخاص بحسبه، و اعتباره بالقياس إلى الوجود الذهني خلاف المصطلح (الجرجاني).

۱. أ، ب: ذاتهما.

معقولتين ممكنتين، فيكون للحاجة حاجة أخرى و للمؤثّرية مؤثّرية أخرى، و لا يلزم التسلسل؛ لانقطاع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل بهذا الوجه.

و أجيب عن الرابع- و هو الاعتراض الثالث- بأنّ المراد بالتأثير أنّ وجود المؤثّر يستتبع وجود الأثر، لا أنّ المؤثّر يحصّل وجود الأثر، فلا يصحّ الترديد المذكور؛ فإنّه مبنيّ على أنّ المؤثّر يحصّل وجود الأثر.

و لقائل أن يقول: إن أراد بالاستنباع إيجاد الأثر، فالترديد المذكور صحيح و لا يسقط الاعتراض، و إن أراد به أنّ وجود الأثر يلزم وجود المؤثّر، فلا يلزم أن يكون للمؤثّر تأثير[1]، و إن أراد غيره فليبيّن حتّى نتصوّره[2] أوّلاً ثمّ نتكلّم عليه ثانياً.

و الصواب أن يقال في الجواب: إن أراد بحال وجود الأثر زمان وجوده فنختار أنّ تأثير المؤثّر حال وجود الأثر، و لم يلزم منه تحصيل الحاصل، و إنّما يلزم تحصيل الحاصل أن لو كان تأثيره فيه بعد زمان وجوده، و أمّا في حال وجوده فلا؛ فإنّه لا يمتنع تأثير المؤثّر في الأثر زمان وجود الأثر؛ فإنّ العلّة مع معلولها تكون بهذه الصفة، أي تأثيرها فيه زمان وجود المعلول. و إن أراد بحال وجود الأثر مقارنة وجود الأثر لوجود المؤثّر بالذات- أي معيتهما بالذات- فهو ممتنع[3]؛ فإنّ وجود المعلول يمتنع أن يكون مع وجود العلّة بالذات؛ فإنّ المعلول متأخّر بالذات عن العلّة فكيف يكون معها بالذات، و كذا يتأخّر عدم المعلول عن عدم العلّة بالذات، فيكون المؤثّر إنّما يؤثّر في الأثر لا من حيث هو موجود و لا من حيث هو[1] معدوم، و بعض المتكلّمين يقولون المؤثّر يؤثّر[2] حال حدوث الأثر؛ فإنّها ليست بحال الوجود و لا بحال العدم[3].

---

١. أ، ب: + في الأثر.

٢. أ، ب، ج: يتصوّر.

٣. ب: ممنوع.

١. د: - من حيث هو.

٢. أ: مؤثّر.

٣. قوله: فإنّها ليست بحال الوجود. أقول: فيلزم الواسطة قطعاً (الجرجاني).

فإن قيل: فعلى هذا تثبت[1] الواسطة بين الوجود و العدم و هو محال[2].

أجيب: بأنّا لم نقل إنّ للماهية زماناً غير زمان الوجود و العدم حتّى يلزم الواسطة، بل نقول الماهية من حيث هي هي[3] غير الماهية الموجودة و غير الماهية المعدومة؛ و إن كانت لا تخلو عن أحدهما[4]، و المؤثّر إنّما يؤثّر في الماهية من حيث هي[5] لا في الماهية من حيث هي موجودة أو معدومة، و الماهية من حيث هي غير الماهية الموجودة و غير الماهية المعدومة[6]؛ و إن كانت لا تخلو عن أحدهما[7].

فإن قيل: إذا كانت الماهية لا تخلو عن أحدهما[8] فتأثير المؤثّر لا يخلو عن إحدى الحالتين، فيلزم المحذور.

أجيب: بأنّ التأثير[1] و إن كان لا يخلو من[2] إحدى الحالتين لكنّ التأثير في الماهية المقارنة لإحدى الحالتين لا في الماهية الموجودة أو المعدومة.

و أجيب أيضاً عن الاعتراضات الثلاث[3] بنقض إجمالي، و هو: أنّ العلم بأنّ شيئاً مّا يؤثّر في شيء و أنّ شيئاً مّا يحتاج إلى شيء، بديهي لا يقبل التشكيك.

---

١. ج، د: تثبت.

٢. قوله: فإن قيل: فعلى هذا. أقول: أي على ما ذكره من أنّ المؤثّر إنّما يؤثّر في الأثر لا من حيث هو موجود الخ (الجرجاني).

٣. أ، ب: – هي.

٤. ج: إحداهما.

٥. ج: + هي.

٦. أ، ب: غير الماهية من حيث هي موجودة أو معدومة.

٧. ب، ج: إحداهما.

٨. أ، ب، ج: إحداهما.

١. قوله: أجيب: بأنّ التأثير. أقول: و الحاصل أنّ التأثير ليس بشرط الوجود و لا بشرط العدم، بل هو في زمان الوجود، و المحال إنّما يلزم من الأوّل فقط (الجرجاني).

٢. أ، ب: عن.

٣. أ: الثلاثة.

و للمعترض أن يقول: لا نسلّم أنّ العلم بأنّ شيئاً مّا يؤثر في شيء و أنّ شيئاً مّا يحتاج إلى شيء، بديهي لا يقبل التشكيك؛ فإنّه لو كان بديهياً لكان مطابقاً للواقع، و اللازم باطل؛ فإنّ نقيضه ثابت في الواقع؛ لما دلّ عليه الدليل القطعي.

لا يقال: لا نسلّم أنّ الدليل الذي ذكرتم قطعي[1] حتّى يلزم ثبوت النقيض في الواقع، بل ما ذكرتم مغالطة.

لأنّا نقول: حينئذ يحتاج إلى بيان غلطه حتّى يثبت أنّه مغالطة غير مفيدة لثبوت النقيض.

و أجيب عن الخامس- و هو الاعتراض الرابع- بأنّ عدم الممكن إن لم يتّصف بالرجحان فلا إشكال؛ لأنّا قلنا: إنّ رجحان أحد طرفي الممكن يستدعي مرجّحاً، فإذا لم يتحقّق له رجحان لم يستدع مرجّحاً، و إن اتّصف عدم الممكن بالرجحان فلا نسلّم أنّه يمتنع أن يكون أثراً؛ فإنّ عدم الممكن إذا اتّصف بالرجحان جاز أن يكون أثراً، و يكون المؤثّر فيه عدم علّة الوجود[2] على ما سبق من التفسير، و هو أنّ المعنيّ بالتأثير استتباع المؤثّر الأثر، فإن[1] كان المؤثّر مؤثّراً في الوجود يستتبع وجود المؤثّر وجود الأثر، و إن كان مؤثّراً في العدم يستتبع عدم المؤثّر عدم الأثر، أي يكون المؤثّر في عدم الممكن عدم علّة وجود الممكن[2]؛ على معنى أنّ عدم علّة وجود الممكن يستتبع عدم الممكن.

و حملُ قوله: على ما سبق من التفسير، على ما سبق في فصل الوجود- من أنّ التجرّد

---

١ . قوله: لا يقال: لا نسلّم أنّ الدليل الذي ذكرتم قطعي. أقول: فلا يكون بديهياً. و فيه بحث؛ لأنّ التشكيك في البديهيات لا يخرجها عن بداهتها؛ فإنّ العقل جازم بها و يعلم إجمالا أنّ ما ذكر في إبطالها مغالطة، و إن لم يعلم الغلط بخصوصه، فبيان المغالطة ليس وسيلة إلى أن يجزم بها، فتخرج بذلك عن كونها بديهية، بل ليبعّد صاحبها عن الأمور المشكّكة، ليتخلّص عن شوب الكدورات، و لئلا يتّخذها الأوهام ذرائع إلى إيقاع (ب: + ثبوت) الشكّ فيها بالقياس إلى العقول الناقصة (الجرجاني).

٢ . أ، ب: – عدم علّة الوجود.

١ . أ، ب: إن.

٢ . قوله: عدم علّة وجود الممكن. أقول: فإنّه لو لم تكن العلّة معدومة لم يكن المعلول معدوماً (الجرجاني).

لكونه عدمياً يحتاج إلى عدم علّة العروض[1] - غير مستقيم. أمّا أوّلاً؛ فلأنّه لم يذكر في ذلك الموضع تفسير التأثير، و أمّا ثانياً؛ فلأنّه لم يندفع الشكّ بمجرّد قوله: إنّ التجرّد لكونه عدمياً يحتاج إلى عدم علّة العروض؛ لأنّه حينئذ يقال: تأثير عدم علّة وجوده في عدم الممكن إن كان[2] حال عدم الممكن؛ فيلزم تحصيل الحاصل، أو حال وجوده؛ فيلزم الجمع بين النقيضين، فيحتاج إلى أن يفسّر[3] التأثير بالاستتباع حتّى يندفع الشكّ.

فإن قيل: ما سبق من التفسير هو أنّ المراد من التأثير أنّ وجود المؤثّر يستتبع وجود الأثر، لا أنّ عدم المؤثّر يستتبع عدم الأثر.

أجيب: بأنّ المراد من التأثير في جانب الوجود هو أنّ وجود المؤثّر يستتبع وجود الأثر، فعلم[4] منه أنّ التأثير في جانب العدم هو أنّ عدم المؤثّر يستتبع عدم الممكن.

و في بعض النسخ: أنّ عدم الممكن إن لم يتّصف بالإمكان فلا إشكال. و تقريره: أنّه إذا لم يتّصف العدم بالإمكان لم يحتج إلى مرجّح؛ لأنّه إنّما يحتاج[5] الوجود إلى مرجّح لإمكانه؛ لأنّ علّة الحاجة إلى المرجّح الإمكان، فالعدم إذا لم يتّصف بالإمكان لم يتحقّق فيه علّة الاحتياج إلى المرجّح، فلم يحتج إليه، و إن اتّصف العدم بالإمكان جاز أن يكون أثراً لمؤثّر، و يكون المؤثّر في عدم الممكن عدم علّة[1] الوجود على سبيل الاستتباع، و قد عرفت ما يرد على الاستتباع؛ فإنّه إن أراد باستتباع عدم المؤثّر عدم الممكن إعدامَ الأثر، فالترديد المذكور صحيح و يتوجّه الاعتراض، و إن أراد به أنّ عدم الأثر يلزم عدم المؤثّر، فلا يلزم أن يكون للمؤثّر تأثير في الأثر، و إن أراد به غيره فليبيّن أوّلاً حتّى نتصوّر[2] ثمّ نتكلّم عليه ثانياً.

---

۱. ج: عدم العلّة للعروض.

۲. أ: - إن كان. ب، ج: إمّا.

۳. أ، ب، ج: إلى تفسير.

٤. ب: و يعلم.

٥. أ: احتاج.

۱. أ، ب: مؤثّر.

۲. د: - حتّى نتصوّر.

و الصواب أن يقال[١]: إنّ عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفياً محضاً، و تساوي طرفَي[٢] وجود الممكن و عدمه لا يكون إلّا في العقل، و لكون عدم المؤثّر ممتازاً عن عدم الأثر في العقل يجوز[٣] أن يعلّل عدم الأثر بعدم المؤثّر في العقل.

و لصعوبة هذا الإشكال- و هو لزوم كون العدم محتاجاً إلى المؤثّر على تقدير كون الإمكان علّة للحاجة- قال بعض المتكلّمين علّة حاجة الممكن الحدوث، و قال بعضهم علّة حاجة الممكن مجموع الإمكان و الحدوث، و ذهب طائفة أخرى منهم إلى أنّ علّة الحاجة هي الإمكان بشرط الحدوث. و ليس كذلك؛ لأنّ الحدوث صفة زائدة[٤] للوجود[٥]؛ لأنّ الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، فيكون كيفية للوجود، فيكون صفة للوجود المتأخّر عن التأثير، أي[١] الإيجاد المتأخّر عن الحاجة إلى المؤثّر المتأخّرة عن علّة الحاجة، فيكون الحدوث متأخّراً عن علّة الحاجة بمراتب[٢]، فلا يكون الحدوث علّة للحاجة و لا جزءاً لعلّة الحاجة و لا شرطاً لعلّة الحاجة.

قيل: الحدوث ليس صفة للوجود؛ فإنّه عبارة عن الخروج من العدم إلى الوجود، فلا يكون متأخّراً عن الوجود[٣] بل يكون متقدّماً على الوجود.

---

١ . قوله: و الصواب أن يقال: إنّ عدم الممكن المتساوي الخ. أقول: التحقيق أنّ قولنا: عدم الأثر في نفس الأمر؛ لأنّ (ب: لأنّه) عدم المؤثّر فيه حكم يقبله العقل؛ إذ حاصله لم يوجد فيه لعدم وجوده فيه، و العقل جازم بصحّته كما يجزم بصحّة قولنا: وجد الأثر فيه لوجود المؤثّر فيه، و إنّما الذي لا يقبله هو قولنا: حصل عدمه في نفس الأمر بحصول عدمه فيه؛ على أن يكون الخارج ظرفاً لحصول العدم فيه، لا لنفسه و لا للوجود الذي أضيف إليه العدم في المعنى. فإن قيل: العدم إذا لم يكن حاصلاً في نفس الأمر كيف يتّصف بالعلّية و المعلولية، قلنا: هما أيضاً صفتان عدميتان، و العدم في نفس الأمر قد يتّصف في نفس الأمر بما هو معدوم فيه؛ اتّصاف ما صدق عليه المعدوم بمفهومه، فإذا أراد العقل أن يحكم بالاتّصاف احتاج إلى تعقّلهما، فيظهر اتّصافه هناك على أنّه أثر في نفسه كذلك، لا على أنّه من مخترعات العقل (الجرجاني).

٢ . ج، د: - طرفي.

٣ . ج: لجواز.

٤ . أ، ب، ج: – زائدة.

٥ . ج: للموجود.

١ . ج: + عن.

٢ . قوله: متأخّراً عن علّة الحاجة بمراتب الخ. أقول: إذ على الأوّل و الثالث يلزم تقدّم الشيء على نفسه بأربع مراتب، و على الثاني بخمس مراتب (الجرجاني).

٣ . ب: عنه.

أجيب: بأنّه لا يجوز أن يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم إلى الوجود، و إلّا تثبت الواسطة بين العدم و الوجود؛ لأنّ الخروج من العدم إلى الوجود بعد العدم و قبل الوجود، و لو سلّم أنّ الحدوث عبارة عن الخروج من العدم إلى الوجود حتّى يكون متقدّماً على الوجود لا يجوز أن يكون الحدوث علّة للحاجة و لا جزءاً لها و لا شرطاً لها؛ لأنّ الحدوث بهذا المعنى متأخّر عن تأثير المؤثّر المتأخّر عن الحاجة، فلا يكون علّة لها و لا جزءاً لها و لا شرطاً لها؛ لأنّ المتأخّر عن الشيء لا يكون شيئاً منها.

و عورض بأنّ الإمكان صفة للممكن بالقياس إلى وجوده، فيكون متأخّراً عن الوجود، فلا يكون علّة للحاجة إلى المؤثّر المتقدّمة[1] على الإمكان بمراتب.

أجيب: بأنّ الإمكان صفة لماهية[2] الممكن من حيث هي[3] من غير اعتبار وجودها و عدمها، فلا يكون متأخّراً عن وجود الماهية في الخارج، بل عروض الإمكان للماهية من حيث هي[4] يتوقّف على اعتبار وجود و عدم لا على اعتبار وجودها و عدمها[1].

فإن قيل: الإمكان صفة للممكن، و الصفة متأخّرة في الوجود عن الموصوف، فيكون الإمكان متأخّراً عن وجود الممكن، فلا يكون علّة للحاجة المتقدّمة عليها بمراتب.

أجيب: بأنّ الإمكان من الاعتبارات العقلية، فلا يكون متأخّراً عن الماهية في الوجود الخارجي[2].

قال:

---

١ . أ: المتقدّم.

٢ . أ، ج: للماهية.

٣ . ج: + هي.

٤ . ج: + هي.

١ . قوله: لا على اعتبار وجودها و عدمها. أقول: و لهذا كان الشيء ممكناً حال عدمه. و لا يمكن أن يقال: الحدوث صفة له لا (ب: - لا) على هذا الوجه، و إلّا يلزم كونه حادثاً حال عدمه (الجرجاني).

٢ . قوله: من الاعتبارات العقلية، فلا يكون متأخّراً الخ. أقول: إنّما الذي يجب تأخّره هو تأخّر الصفة الموجودة عن الوجود (ب: وجود) الموصوف (الجرجاني).

الثاني: لا يكون أحد طرفيه أولى به لذاته؛ لأنّه حينئذ إن أمكن طريان الطرف الآخر فإمّا أن يطرء لسبب، فيفتقر الأولوية إلى عدمه، أو لا لسبب، فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجّح، و هو محال، و إن لم يمكن كان الأولى واجباً.

أقول:

الحكم الثاني للإمكان[١]: أنّ الممكن لا يمكن أن يكون أحد طرفيه- أي الوجود و العدم- أولى به لذاته[٢]؛ لأنّه لو تحقّق أولوية أحد طرفيه لذاته؛ فإن أمكن حينئذ طريان الطرف الآخر فإمّا أن يطرء لسبب أو لا لسبب[٣]؛ فإن طرء الطرف الآخر لسبب[٤] فيفتقر أولوية الطرف الذي فرض أنّه أولى بالممكن لذاته إلى عدم سبب طريان الطرف الآخر؛ لأنّه على تقدير وجود سبب طريان الطرف الآخر يصير الطرف الآخر أولى به، و إلّا لم يكن السبب سبباً، و إذا كان الطرف الآخر أولى به لم يبق أولوية الطرف الأوّل، فيتوقّف أولوية الطرف الأوّل على عدم سبب طريان[١] الطرف الآخر، فلا يكون الأولوية لذاته؛ ضرورة توقّفها على عدم سبب طريان الطرف الآخر. و إن طرء الطرف الآخر لا لسبب يلزم[٢] ترجيح المرجوح بلا سبب، و هو أشدّ استحالة و أفحش عند العقل بالنسبة إلى ترجّح أحد المتساويين بلا مرجّح. و إن لم يمكن طريان الطرف الآخر كان الأوّل[٣] واجباً[٤]، فيلزم الانقلاب من الإمكان إلى الوجوب.

---

١ . قوله: الحكم الثاني للإمكان أنّ الممكن لا يمكن. أقول: فإن قيل: هذا البحث مستدرك؛ لأنّ الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالقياس إلى ذاته، فلا أولوية لأحدهما حينئذ نظراً إلى الذات، و إلّا لم يكن هناك تساو. قلت (ب: قلنا): الحاصل من التقسيم هو أنّ الممكن هو ما لا يقتضي لذاته وجوده و لا عدمه، اقتضاء كافياً مانعاً من النقيض، و أمّا التساوي فإنّما يلزم من هذا البرهان الدالّ على أنتفاء الأولوية التي لا تمنع من طريان النقيض (الجرجاني).

٢ . قوله: أولى به لذاته. أقول: كما توهّم بعضهم أنّ العدم أولى بالموجودات السيالة، كالحركة و الأصوات (الجرجاني).

٣ . ج: بسبب أو لا بسبب.

٤ . أ، ج: بسبب.

١ . أ: – طريان.

٢ . ب: للزم.

٣ . د: كان الأولى به.

٤ . قوله: كان الطرف الأوّل واجباً. أقول: أي وجوب العدم أو وجوب الوجود (الجرجاني).

قال:

الثالث: الممكن ما لم يتعيّن صدوره عن مؤثّره[١] لم يوجد، و ذلك التعيّن[٢] يسمّى الوجوب السابق، و إذا[٣] وجد فحال وجوده لا يقبل العدم، و هو الوجوب اللاحق، فالوجوبان عرضا للممكن لا من ذاته.

أقول:

الحكم الثالث للإمكان: الممكن ما لم يتعيّن صدوره- أي ما لم يجب صدوره عن[٤] مؤثّره[٥]- لم يوجد، و ذلك التعيّن[٦] يسمّى الوجوب السابق. و ذلك لأنّه لو لم يجب صدوره عن مؤثّره[٧] لبقي على إمكانه[١]؛ إذ لا وجه لامتناعه، و إذا كان باقياً على الإمكان[٢] لم يمتنع[٣] الطرف الآخر المقابل له، فيحتاج إلى مرجّح، و لا[٤] يتسلسل؛ لأنّه محال، فلا

---

١ . أ: المؤثّر. س: مؤثّر.

٢ . ب، ج، د: التعيين.

٣ . س: فإذا.

٤ . ب: من.

٥ . أ: المؤثّر.

٦ . د: التعيين.

٧ . أ: مؤثّر.

١ . قوله: لأنّه لو لم يجب صدوره عن مؤثّره لبقي على إمكانه. أقول: فإن قيل: إن أراد ببقائه على إمكانه أنّه يكون مساوي الطرفين فالملازمة ممنوعة؛ لجواز أن يكون طرف الوجود راجحاً و إن لم يصل إلى حدّ الوجوب، و إن أراد به أنّه لا يكون شيء من طرفيه ممتنعاً فجاز أن لا يمتنع الطرف الآخر مع رجحان الوجود، و لا حاجة حينئذ إلى مرجّح آخر، بل يكفي ذلك الرجحان و لا يتسلسل. أجيب: بأنّه إذا لم يمتنع الطرف المقابل مع الرجحان الحاصل من المؤثّر أمكن وقوع كلّ منهما، فيفرض وقوع كلّ منهما معه في وقت آخر، فتخصيص أحد الوقتين بالوجود بدون الآخر إمّا أن يكون لمرجّح غير المؤثّر المفروض، فلا يكون ذلك المؤثّر مؤثّراً تامّاً، و الكلام فيه؛ لأنّ وجوب المعلول إنّما نشأ من العلّة التامّة أعني المؤثّر المستجمع لجميع ما يؤثّر في تأثيره، فكأنّه قيل: المعلول لا يوجد إلّا بعلّته التامّة و لا بدّ أن يجب صدوره عنه، و هو الوجوب السابق. بل ننقل الكلام إلى المجموع، أعني المؤثّر مع ذلك المرجّح، فإمّا أن يجب الصدور عنه و هو المطلوب، أو لا، و يلزم التسلسل، أو لا يكون لمرجّح، فيلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجّح، و هو محال (الجرجاني).

٢ . ب: إمكانه.

٣ . د: لم يمنع.

٤ . د: فلا.

بدّ من الانتهاء إلى الوجوب، و هو الوجوب السابق على وجود الممكن؛ لأنّه وجب أوّلاً فوجد، فإذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب آخر؛ لأنّه إذا وجد فحال وجودِه لا يقبل العدم، و ما[1] لا يقبل العدم واجب، و هو الوجوب اللاحق؛ لأنّه يلحقه بعد الوجود. فالوجوبان- أي السابق و اللاحق- عرضان للممكن لا من ذاته، بل الأوّل باعتبار وجود سببه، و الثاني باعتبار وجوده.

قال:

الرابع: الممكن يستصحب الاحتياج حالة البقاء لبقاء الإمكان الموجب له؛ فإنّ الإمكان للممكن ضروري، و إلّا لجاز أن ينقلب الممكن واجباً أو ممتنعاً، و لاحتاج في إمكانه إلى سبب.

قيل: تأثير المؤثّر إمّا في حاصل، و هو محال، أو متجدّد، فالحاجة له دون الباقي.

قلنا: المعنيّ بالتأثير دوام الأثر بدوام مؤثّره.

أقول:

الحكم الرابع للإمكان: الممكن يستصحب الاحتياج إلى المؤثّر[1] حالة بقائه؛ فإنّ[2] علّة حاجة الممكن إلى المؤثّر هو الإمكان، و الإمكان[3] حالة بقاء الممكن باق، فيكون حالة بقاء الممكن الاحتياج إلى المؤثّر باقياً[4]؛ لأنّ بقاء العلّة يستلزم بقاء المعلول[5]. و إنّما قلنا: الإمكان حالة بقاء الممكن باق؛ لأنّ الإمكان للممكن ضروري؛ لأنّه لو لم يكن الإمكان للممكن[6] ضرورياً لجاز انفكاك الإمكان عن الممكن، و حينئذ يصير الممكن

---

١. ج: + حال وجوده.

١. أ: + له.

٢. أ، ب، ج: لأنّ.

٣. ب: و هو.

٤. ج: فيكون الممكن حالة البقاء محتاجاً إلى المؤثّر.

٥. أ، ب، ج: - لأنّ بقاء العلّة يستلزم بقاء المعلول.

٦. ب، د: له.

واجباً أو ممتنعاً، فيلزم القلب. و أيضاً: لو لم يكن الإمكان للممكن ضرورياً لاحتاج الممكن في إمكانه إلى سبب، فلا يكون الممكن في ذاته ممكناً، بل إمّا واجباً أو ممتنعاً.

قيل: لا يجوز أن يكون الممكن حالة البقاء محتاجاً إلى المؤثّر؛ لأنّه لو احتاج حالة البقاء إلى المؤثّر فلا يخلو إمّا أن يكون للمؤثّر تأثير في الممكن حالة البقاء أو لا يكون؛ فإن لم يكن للمؤثّر تأثير في الممكن حالة البقاء لا يكون هناك أثر؛ لامتناع حصول الأثر بدون التأثير، و إذا لم يحصل فيه منه أثر كان مستغنياً عن المؤثّر، فلا يكون محتاجاً إلى المؤثّر، هذا خلف. و إن كان للمؤثّر تأثير في الممكن حالة البقاء- و التأثير يستدعي حصول الأثر- فالأثر الحاصل منه إمّا أن يكون هو الوجود الذي كان حاصلاً قبل ذلك، و هو محال؛ لامتناع تحصيل الحاصل، و إمّا أن يكون الأثر الحاصل[١] أمراً متجدّداً، فالحاجة لذلك الأمر المتجدّد لا للباقي، و قد فرض أنّ الحاجة للباقي، هذا خلف.

أجاب المصنّف: بأنّ المراد بتأثيره حالة البقاء دوام الأثر مع دوام مؤثّره[١]، و لا يلزم تحصيل الحاصل و لا استغناء الباقي. و هذا الجواب مبنيّ على تفسير التأثير بالاستتباع.

و الحقّ أن يقال في الجواب[٢]: أنّ المؤثّر حال البقاء يفيد أثراً ليس هو الوجود الذي كان حاصلاً قبل ذلك، بل أمراً متجدّداً هو بقاء للوجود[٣] الذي كان حاصلاً قبل ذلك و به صار باقياً، فلا يلزم أن لا يكون تأثيره في الباقي حتّى يلزم خلاف الفرض[٤]؛ فإنّ الباقي هو الوجود الأوّل المتّصف بصفة البقاء- أي الاستمرار- فلا يلزم من تأثيره في أمر جديد غير الوجود الأوّل عدم تأثيره في الوجود الأوّل المتّصف بالبقاء؛ لأنّ عدم

---

۱. ج: + منه.

۱. أ: المؤثّر.

۲. قوله: و الحقّ أن يقال في الجواب أنّ المؤثّر حال البقاء. أقول: يمكن حمل كلام المصنّف على هذا الجواب الحقّ، كما لا يخفى (الجرجاني).

۳. ب، ج: بقاء الوجود.

٤. ب: المفروض.

تأثيره في المطلق لا يقتضي عدم تأثيره في المقيّد.

[المبحث الرابع: في القدم]

قال:

الرابع: في القدم. و هو ينافي تأثير المختار؛ لأنّه مسبوق بالقصد المقارن لعدم الأثر؛ فإنّ القصد إلى إيجاد الموجود محال. و الحكماء إنّما أسندوا العالم- مع اعتقاد قدمه- إلى الصانع؛ لاعتقادهم أنّه موجب[1]. ثمّ المتكلّمون اتّفقوا على نفيه عن ما سوى ذات الله تعالى و صفاته. و المعتزلة و إن أنكروا قدم الصفات لكنّهم قالوا به في المعنى؛ لأنّهم أثبتوا أحوالاً خمسة لا أوّل لها، و هي الموجودية و الحيية و العالمية و القادرية و الألوهية، و هي حالة أثبتها أبوهاشم علّة للأربع مميّزة للذات.

أقول:

المبحث الرابع: في القدم. و القدم ينافي تأثير الفاعل المختار؛ لأنّ تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد و الاختيار[1]، و القصد إلى إيجاد الشيء مقارن لعدم الأثر؛ لأنّ القصد إلى إيجاد الموجود يكون تحصيلاً للحاصل، و هو محال[2]. و الشيء المعدوم الذي توجّه القصد إلى تحصيل وجوده يكون حادثاً؛ لأنّه حدث بعد العدم، فتأثير الفاعل المختار يستلزم حدوث الأثر، و قدم الأثر ينافي حدوثه، فقدم الأثر ينافي تأثير

---

١ . د: + بالذات.

١ . قوله: لأنّ تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد (ب: و القصد إلى إيجاد الموجود). أقول: قيل: عليه كما أنّ القصد إلى إيجاد الموجود محال كذلك إيجاد الموجود مطلقاً محال؛ سواء كان بقصد و اختيار أو لا. فلو صحّ ما ذكرتم كان القدم منافياً للتأثير من الموجب أيضاً. فإن قيل: الإيجاد متقدّم على الوجود بالذات و مقارن معه بالزمان، و لا استحالة في إيجاد ما هو موجود بوجود هو أثر لذلك الإيجاد، و إنّما الممتنع إيجاد ما هو موجود بوجود آخر. أجيب: بأنّ القصد أيضاً متقدّم على الإيجاد و الوجود بالذات، و لا يلزم من ذلك تقدّمه عليهما زماناً حتّى يجب مقارنته للعدم، فالفرق تحكّم (الجرجاني).

٢ . أ، د: إلى إيجاد الموجود محال؛ لأنّه حينئذ يكون تحصيلاً للحاصل، و هو محال.

الفاعل المختار؛ لأنّ منافي اللازم مناف للملزوم.

و[1] قوله: و الحكماء، إشارة إلى جواب دخل مقدّر. تقرير الدخل: أنّ الحكماء مع اعتقادهم أنّ العالم قديم أسندوه إلى الصانع، فلا يكون القدم منافياً لتأثير الفاعل[2].

تقرير الجواب: أنّ الحكماء إنّما أسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه إلى الصانع لاعتقادهم أنّ صانع العالم موجب لا مختار، حتّى لو اعتقدوا في الصانع[3] كونه فاعلاً مختاراً لما جوّزوا كونه موجباً للعالم القديم. فظهر من هذا أنّهم اتّفقوا على جواز استناد[4] القديم إلى الموجب القديم و امتناع استناده[5] إلى الفاعل المختار. و الحكماء يطلقون اسم المختار على الله تعالى[1]، و لكن لا بالمعنى الذي يفسّر المتكلّمون الاختيار به. ثمّ المتكلّمون اتّفقوا على نفي القدم عمّا سوى ذات الله تعالى و صفاته.

قوله: و المعتزلة و إن أنكروا قدم الصفات، إشارة إلى جواب دخل مقدّر. تقرير الدخل: أنّكم ادّعيتم اتّفاق المتكلّمين على نفي القدم عن ما سوى ذات الله تعالى و صفاته، و المعتزلة من المتكلّمين و هم منكرون[2] قدم الصفات، فلا يكون اتّفاقهم على نفي القدم عن ما سوى ذات الله تعالى و صفاته[3].

تقرير[4] الجواب: أنّ المعتزلة و إن أنكروا قدم الصفات لكنّهم قالوا به في المعنى؛

---

١. أ، ب: – و.

٢. ب: + المختار.

٣. د: للصانع.

٤. أ: إسناد. ج: استناد العالم.

٥. أ، د: إسناده.

١. قوله: و الحكماء يطلقون اسم المختار على الله تعالى. أقول: بمعنى إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل يطلق على الباري تعالى على المذهبين، و أمّا بمعنى أنّه يصحّ منه الفعل و الترك فعند المتكلّمين فقط (الجرجاني).

٢. د: المنكرون.

٣. قوله: و المعتزلة من المتكلّمين و هم منكرون قدم الصفات، فلا يكون اتّفاقهم على نفي القدم عمّا سوى الله تعالى. أقول: فإنّ ذلك (ب: فإنّه) يدلّ على ثبوت القدم للذات و الصفات عندهم، و إن لم تكن الدلالة قطعية (الجرجاني).

٤. ب: + و تقرير.

لأنّ المعتزلة أثبتوا أحوالاً خمسة لا أوّل لها، و هي الموجودية و الحيية و العالمية و القادرية و الألوهية، و هي- أي الألوهية- حالة خامسة أثبتها أبوهاشم علّة للأحوال الأربع مميّزة للذات؛ لأنّ ذات الباري يشارك سائر الذوات في الذاتية و يمتاز عنها بصفة الألوهية.

و لقائل أن يقول: أهل السنة لا يعترفون بإثبات القدماء؛ لأنّ القدماء عبارة عن أشياء متغايرة كلّ واحد منها قديم، و هم لا يقولون بالتغاير إلّا في الذوات، و أمّا في الصفات فلا يقولون بالتغاير، و لا في الصفات مع الذات- على ما ذهب إليه أبوالحسن الأشعري- و المعتزلة يفرّقون بين الثبوت و الوجود و لا يقولون بوجود القدماء، و الأحوال الخمسة قول أبي هاشم وحده؛ فإنّه علّل الموجودية و الحيية و العالمية و القادرية بحالة خامسة هي الألوهية. و للمتكلّمين أدلّة على نفي القدماء، منها بيان أنّ كلّ ممكن محدث[1]، و ذلك يدلّ على حدوث ما سوى الله تعالى.

[المبحث الخامس: في الحدوث]

قال:

الخامس: في الحدوث، و هو كون الوجود مسبوقاً بالعدم. و قد يفسّر بالحاجة إلى الغير[1]، و يسمّى حدوثاً ذاتياً.

قال الحكماء: الحدوث بالمعنى الأوّل يستدعي تقدّم مادّة و مدّة.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ إمكان المحدث[2] موجود قبله، فيكون له محلّ غير المحدث، و هو المادّة. و أمّا الثاني؛ فلأنّ عدمه قبل وجوده، و هذه القبلية ليست بالعلّية و الذات و الشرف و المكان، فهي بالزمان.

---

١ . قوله: منها بيان أنّ كلّ ممكن محدث. أقول: و إن تمّ قولهم كلّ ممكن محدث لزم أحد الأمرين؛ إمّا كون صفات الله تعالى واجبة بذاتها، و إمّا كونها محدثة، و الحقّ أنّ صفاته تعالى توصف بالقدم (الجرجاني).

١ . د: – إلى الغير.

٢ . د: الحدوث.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ الإمكان عدمي، و عن الثاني: بأنّ القبلية قد يكون بغير ذلك، كقبلية اليوم على الغد.

أقول:

المبحث الخامس: في الحدوث، و هو كون الوجود مسبوقاً بالعدم، و يسمّى حدوثاً زمانياً[1]. و قد يفسّر الحدوث بالحاجة إلى الغير، و يسمّى حدوثاً ذاتياً. و كلّ ممكن موجود فهو حادث حدوثاً ذاتياً؛ لأنّ كلّ ممكن موجود يتقدّم لا استحقاقيةُ وجوده بالذات على وجوده. و ذلك لأنّ الممكن الموجود موجود بالغير، و الموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي منفردة عن الغير لم تستحقّ الوجود، لا أنّه يستحقّ اللاوجود؛ فإنّ اللاوجود أيضاً له بالغير، و أمّا وجوده فهو بحسب الغير، فلا استحقاقية وجوده من[1] ذاته و وجوده من الغير، فيكون لا استحقاقية الوجود الذي هو حال من ذاته قبل وجوده الذي هو حال عن غيره قبلية بالذات؛ لأنّ ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته؛ لأنّ حال الشيء بحسب ذاته لازم ذاته، و ارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم، و ارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير[2]. و أمّا ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الذات، فيكون وجود الممكن الموجود بالغير مسبوقاً بلا استحقاقية الوجود سبقاً ذاتياً، و لا استحقاقية الوجود

---

١ . قوله: و يسمّى حدوثاً زمانياً الخ. أقول: و بإزائه القدم الزماني، و هو أن لا يكون الوجود مسبوقاً بالعدم، و بإزاء الحدوث الذاتي القدم الذاتي، و هو عدم الاحتياج في الوجود إلى الغير، بل هو عدم مسبوقية الوجود بلا استحقاقية الوجود، و الحدوث الزماني أخصّ من الذاتي على رأي الحكماء، و كذلك القدم الذاتي أخصّ من الزماني. و أمّا عند المتكلّمين فإن قيل بوجود الصفات القديمة له تعالى فكذلك، و إلّا فالحدوثان متلازمان، و كذلك القدمان (الجرجاني).

١ . د: عن.

٢ . قوله: و ارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير. أقول: اللازم من الدليل هو أنّ ارتفاع حال الشيء في نفسه يستلزم ارتفاع حاله بقياسه إلى الغير بدون العكس، و هذا القدر لا يكفي في تقدّمه بالذات، بل لا بدّ من أن يكون الارتفاع الأوّل سبباً للثاني، و لم يثبت بعد (الجرجاني).

غير الوجود، فيكون وجود كلّ ممكن موجود بالغير مسبوقاً بغيره[1] سبقاً ذاتياً[2]، و هذا هو الحدوث الذاتي، فكلّ ممكن موجود فهو حادث حدوثاً ذاتياً.

قال الحكماء: الحدوث بالمعنى الأوّل- و هو كون الوجود مسبوقاً بالعدم المسمّى بالحدوث الزماني- يستدعي تقدّم مادّة و مدّة. أمّا الأوّل- و هو كون الحدوث يستدعي تقدّم مادّة- فلأنّ إمكان المحدث موجود قبل وجوده، و ذلك لأنّ كلّ حادث[3] قد كان قبل وجوده ممكن الوجود؛ لأنّه لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود لزم أن يكون قبل وجوده واجب الوجود أو ممكن الوجود[4] أو ممتنع الوجود؛ ضرورة انحصار الشيء في هذه الثلاثة، فإذا انتفى أحدها يلزم أن يتحقّق أحد الآخرين[1]، فيلزم القلب، فكان إمكان وجوده حاصلاً قبل وجوده، و ليس ذلك الإمكان هو قدرة القادر عليه[2]؛ لأنّ السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه، و السبب في كون غير المحلّ مقدوراً عليه كونه ممكناً في نفسه، فلو كان الإمكان قدرة القادر عليه لكان إذا قيل في المحال: إنّه غير مقدور عليه لأنّه غير ممكن في نفسه، فقد قيل: إنّه غير مقدور عليه لأنّه غير مقدور عليه، أو[3] إنّه غير ممكن في نفسه لأنّه غير ممكن في نفسه، و هذا هذر.

فقد بان أنّ الإمكان غير كون القادر[4] قادراً عليه، و ليس الإمكان شيئاً معقولاً بنفسه

---

١. ب: بالغير.

٢. قوله: فيكون وجود كلّ ممكن موجوداً بالغير مسبوقاً بغيره. أقول: و ذلك الغير هو لا استحقاقية الوجود، لا العدم، على ما قيل: من أنّ الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم، فإن كان السبق بالزمان فحدوث زماني، و إن كان السبق بالذات فحدوث ذاتي؛ لأنّ العدم لا تقدّم له بالذات على الوجود أصلاً، فالصحيح أن يقال: الحدوث هو مسبوقية الوجود بالغير، فإن كان السبق زمانياً فحدوث زماني، و إن كان ذاتياً فحدوث ذاتي (الجرجاني).

٣. ج: + وجد.

٤. أ: - أو ممكن الوجود.

١. قوله: يلزم أن يتحقّق أحد الأمرين، فيلزم القلب. أقول: و أيضاً: لو كان واجباً لما كان معدوماً أصلاً، و لو كان ممتنعاً لم يوجد قطعاً (الجرجاني).

٢. قوله: و ليس ذلك الإمكان هو قدرة القادر عليه. أقول: فلا يكون قائماً بالفاعل؛ لأنّ الأمر القائم به الذي يتعلّق بالممكن المقدور له هو القدرة فقط، و في الحصر كلام سيأتي تقريرة في الشرح (الجرجاني).

٣. أ، ب: و.

٤. أ، ب: + عليه.

يكون وجوده لا في موضوع، بل هو أمر إضافي يكون للشيء بالقياس إلى وجوده[1]، كما يقال: الجسم يمكن أن يوجد، أو بالقياس إلى صيرورة شيء شيئاً آخر، كما يقال: الجسم يمكن أن يصير أبيض، فيكون الإمكان أمراً معقولاً بالقياس إلى شيء آخر، فهو أمر إضافي، و الأمور الإضافية أعراض، و الأعراض لا توجد إلّا في موضوعاتها، فإذن الحادث يتقدّمه إمكان وجوده و موضوعه[2]، و ذلك الإمكان قوّة للموضوع بالنسبة إلى وجود ذلك الحادث فيه، فهو قوّة وجوده[3]، و الموضوع موضوع بالقياس إلى الإمكان الذي هو عرض فيه، و موضوع بالقياس إلى الحادث؛ إن كان الحادث عرضاً، و مادّة بالقياس إلى الحادث؛ إن كان الحادث جوهراً، و أيّاً مّا كان فالحادث مسبوق بمادّة؛ لأنّ الموضوع هو الجسم، و لا ينفكّ الجسم عن المادّة.

و أمّا الثاني- و هو كون الحدوث يستدعي تقدّم مدّة- فلأنّ الحادث عدمه قبل وجوده، و القبلية- بالاستقراء- منحصر في خمس[1]:

الأوّل: القبلية بالعلّية، و هي قبلية المؤثّر الموجب على معلوله، كقبلية حركة الإصبع على حركة الخاتم.

الثاني: القبلية بالطبع، و هي كون الشيء بحيث يحتاج إليه شيء آخر و لا يكون مؤثّراً موجباً له، كقبلية الواحد على الاثنين.

و هذان يشتركان في معنى واحد، و هو القبلية بالذات[2]، و المعنى المشترك هو أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر في تحقّقه و لا يكون الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء،

---

۱. قوله: أمر إضافي يكون للشيء بالقياس إلى وجوده. أقول: أي الإمكان إمّا بالقياس إلى وجود الشيء في نفسه، و إمّا بالقياس إلى وجود الشيء لغيره (ب: بغيره).

۲. أ، ب: وجودٍ و موضوعٌ.

۳. أ: وجود. ب: وجود الموضوع.

۱. ب: خمسة.

۲. قوله: و هذان يشتركان في معنى واحد، و هو القبلية بالذات الخ. أقول: القبلية بالذات هو (ب: هي) الترتّب العقلي الحاصل للمحتاج إليه بالقياس إلى المحتاج، المصحّح لقولنا: وجد فوجد، لا نفس كونه محتاجاً إليه، و على هذا القياس تأخّر المحتاج عنه.

فالمحتاج إليه هو قبل بالذات. ثمّ لا يخلو إمّا أن يكون المحتاج إليه مع ذلك هو الذي بانفراده يعطي وجود المحتاج أو لا، فالمحتاج إليه بالاعتبار الأوّل قبلٌ بالعلّية، و بالاعتبار الثاني قبلٌ بالطبع.

الثالث: القبلية بالزمان، و هو أن يكون المتقدّم قبل المتأخّر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد، كقبلية الأب على الابن.

الرابع: القبلية بالرتبة، و هو أن يكون الترتيب معتبراً فيها، و الرتبة إمّا حسّية كقبلية الإمام على المأموم، أو عقلية كقبلية الجنس على النوع؛ إذا ابتدئ من الجانب الأعلى.

الخامس: القبلية بالشرف، كقبلية العالِم على المتعلّم.

فأقسام القبلية عند الحكماء هي هذه الخمسة، و الحصر استقرائي. و قبلية عدم الحادث على وجوده ليست بالعلّية و لا بالطبع؛ لأنّ عدم الشيء ليس بعلّة لوجوده. و لا بالشرف؛ لأنّ عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة إلى وجوده. و لا بالرتبة؛ لأنّها إمّا وضعية و ليس لعدم الحادث وضع و مكان، و إمّا طبيعية و ليس في طبع عدم الحادث أن يكون قبل[١]، فهي إذن بالزمان، فثبت أنّ الحدوث بالمعنى الأوّل يستدعي تقدّم مدّة.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ الإمكان عدمي، فلا يستدعي قبل وجود الحادث محلاً موجوداً في الخارج.

و قيل: إنّ الإمكان أمر عقلي متعلّق بشيء خارجي، فمن حيث تعلّقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج؛ إذ ليس في الخارج شيء هو إمكان، بل إمكان وجوده[٢] في الخارج، و لتعلّقه بذلك الشيء يدلّ على وجود ذلك الشيء في الخارج، و هو موضوعه.

و أجيب: بأنّا لا نسلّم أنّه بسبب تعلّقه بالشيء الخارجي يدلّ على وجود موضوعه في الخارج، و إنّما يلزم ذلك أن[٣] لو كان في الخارج متعلّقاً، و أمّا إذا كان تعلّقه في الذهن فلا.

قيل: إمكان الحادث لا يجوز أن يكون حالّاً فيه؛ لأنّ الحادث قبل وجوده يمتنع أن يكون

---

١. ج: + وجوده.

٢. أ: وجود.

٣. أ: – أن.

محلاً لشيء[1]، و لا يجوز أن يكون حالّاً في غيره[2]؛ لأنّ نعت الشيء لا يكون حالّاً في غيره.

و أورد عليه: بأنّ إمكان الحادث قبل وجوده حالّ في موضوعه؛ فإنّه[3] لمّا كان الحادث وجوده متعلّقاً بالموضوع كان إمكان وجوده أيضاً متعلّقاً بالموضوع، فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلّق به، و صفه للحادث من حيث إنّ[4] إمكان الوجود بالقياس إليه،[5] و لمّا كان وجود الحادث لم يكن إلّا متعلّقاً لغيره[6] لم يمتنع أن يقوم[1] إمكانه بذلك الغير.

و لقائل أن يقول: إذا جاز أن يكون محلّ إمكان الحادث الموضوع باعتبار أنّه قابل له، فلِمَ لا يجوز أن يكون محلّ إمكان الحادث الفاعل باعتبار أنّه فاعل له؟ بل هذا أولى؛ لأنّ نسبة الفاعل إلى وجود المعلول أقوى من نسبة القابل إلى وجوده.

لا يقال: لو كان الإمكان قائماً بالفاعل لما كان القدرة معلّلة به؛ لأنّه حينئذ يكون الإمكان عبارة عن قدرة القادر.

لأنّا نقول: كون الإمكان قائماً بالفاعل لا يقتضي أن يكون عين قدرة القادر؛ فإنّ كون الفاعل بحيث يمكن أن يصدر عنه الحادث غير كونه قادراً عليه؛ لأنّ كونه قادراً عليه معلّل بكونه بحيث يمكن أن يصدر عنه الحادث.

و أجيب عن الثاني- و هو أنّ الحدوث بالمعنى الأوّل يستدعي تقدّم مدّة- بأنّ القبلية غير منحصرة فيما ذكرتم؛ فإنّ القبلية قد تكون بغير ذلك، و ذلك كقبلية بعض أجزاء الزمان على البعض؛ فإنّها ليست بالزمان؛ إذ يمتنع أن يكون للزمان زمان آخر، و

---

١. ب: للشيء.

٢. قوله: و لا يجوز أن يكون حالّاً في غيره (ب: قبل إمكان الحادث لا يجوز أن يكون حالّاً فيه). أقول: هذه معارضة في المقدّمة القائلة بأنّ الحادث ممكن قبل وجوده (الجرجاني).

٣. ب: لأنّه.

٤. ب: إنّه.

٥. ج: + فبالاعتبار الأوّل يكون كعرض في موضوع، و بالاعتبار الثاني يكون كإضافة لمضاف إليه (الجرجاني).

٦. ب: بغيره.

١. ب: يتقدّم.

لا بالعلّية؛ إذ ليس بعض أجزاء الزمان علّة لبعض، و لا بالطبع كذلك، و لا بالشرف و لا بالرتبة؛ لأنّها إمّا وضعية، و ليس للزمان وضع، و إمّا طبيعية[1]، و ليس في طبع بعض أجزاء الزمان أن يكون قبل بعض.

هذا ما قالوه، و الحقّ أنّ قبلية بعض أجزاء الزمان على بعض عائدة إلى القبلية الزمانية؛ لأنّ القبلية الزمانية لا تقتضي أن يكون كلّ من القبل و البعد في زمان غيرهما، بل القبلية الزمانية تقتضي أن يكون القبل قبل البعد، قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد، و أجزاء الزمان بعضها بالنسبة إلى بعض كذلك، فيكون قبلية بعضها على البعض بالزمان، لكن ليس بزمان زائد على القبل، بل بزمان هو نفس القبل. و أيضاً: يجوز أن يكون قبلية بعض أجزاء الزمان على البعض بالرتبة؛ فإنّ الأمس قبل اليوم بالرتبة؛ إذا ابتدئ من طرف الماضي.

و الصواب أن يقال في الجواب: إن أردتم بكون عدم الحادث قبل وجوده بالزمان كونه قبله بزمان موهوم مفروض فمسلّم، و إن أردتم به كونه قبله بزمان محقّق موجود فممنوع، و ما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك.

[الفصل الخامس: في الوحدة و الكثرة]

[المبحث الأوّل: في حقيقة الوحدة و الكثرة]

قال:

الفصل الخامس: في الوحدة و الكثرة. و فيه مباحث؛ الأوّل: في حقيقتهما.

الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية، و الكثرة ما يقابلها.

ثمّ الوحدة مغايرة للوجود و الماهية؛ فإنّ الكثير من حيث هو كثير موجود و إنسان و ليس بواحد، و كذا الكثرة، و ثابتة في الخارج؛ لأنّها جزء من الواحد الموجود.

---

١. ج: طبعية.

و لأنّها لو كانت عدماً لكان عدم الكثرة و الكثرة مجموع الوحدات العدمية، فيكون النقيضان عدميين، و هو محال. فالوحدة وجودية، و الكثرة مجموع الوحدات، فتكون وجودية أيضاً.

و عورض بأنّ الوحدات لو وجدت لكانت متشاركة في كونها وحدات و متميّزة بخصوصيات، فيكون لها وحدات أخر و يلزم التسلسل.

و الحقّ أنّ الوحدة و الكثرة من الاعتبارات العقلية.

أقول:

لمّا فرغ من الفصل الرابع في الوجوب و الإمكان و القدم و الحدوث شرع في الفصل الخامس في الوحدة و الكثرة، و ذكر فيه ثلاثة مباحث؛ الأوّل: في حقيقة الوحدة و الكثرة، الثاني: في أقسام الوحدات، الثالث: في أقسام الكثرة[1].

المبحث الأوّل: في حقيقة الوحدة و الكثرة. و[2] الوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة[3]؛ لأنّ تصوّرها بديهي؛ إذ[4] كلّ أحد يعرف أنّ شيئاً واحداً إنسان أو فرس و غير ذلك؛ من غير افتقار إلى اكتساب.

و التعريف الذي ذكره المصنّف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة، و إلّا فيدور؛ لأنّا إذا قلنا الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية فقد قلنا إنّ الوحدة هي كون الشيء بحيث لا يتكثّر ضرورة؛ فقد أخذنا الكثرة في تعريف الوحدة، و الكثرة لا يمكن تعريفها إلّا بالوحدة؛ لأنّ الوحدة مبدء الكثرة، و منها وجودها و ماهيتها. و لهذا أيّ تعريف تعرّف الكثرة به يستعمل فيه الوحدة، مثل: الكثرة

---

١. أ، ب: الكثير.

٢. أ، ج: –و.

٣. قوله: الوحدة لا يمكن تعريفها الخ. أقول: قد سبق في بحث الوجود أنّ مثل هذا لا يدلّ على بداهة التصوّر بحسب الحقيقة (الجرجاني).

٤. ب: لأنّ.

هو المجتمع من الوحدات، و الكثرة ما يعدّ بالواحد، و غير ذلك. و الوحدة أعرف عند العقل من الكثرة؛ لأنّها مبدء الكثرة، و العقل يعرف المبدء أوّلاً.

و التعريف الذي ذكره شامل للوحدة الحقيقية، و هي كون الشيء الذي[1] لا ينقسم أصلاً كالواجب و النقطة، و الوحدة[2] الإضافية، و هي كون الشيء الذي بحيث[3] ينقسم، لكن لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية، كالإنسان الذي ينقسم إلى اليد و الرجل و الرأس؛ فإنّ هذه الأمور غير متشاركة في تمام الماهية. و أمّا ما ينقسم إلى الأمور المتشاركة في الماهية، كالجماعة المنقسمة إلى أفراد متشاركة في الماهية فكونه كذلك[4] ليس بوحدة، بل هو الكثرة المقابلة للوحدة، فالكثرة هو كون الشيء بحيث ينقسم إلى أمور متشاركة[5] في الماهية، كالجماعة المذكورة.

ثمّ الوحدة مغايرة للوجود و الماهية؛ لأنّها لو كانت عين الماهية أو عين الوجود لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو موجود، أو مفهوم الإنسان من حيث هو إنسان، و ليس كذلك؛ فإنّ الكثير من حيث هو كثير موجود و إنسان[6]، و ليس بواحد من حيث هو كثير؛ و إن كان يعرض له الواحد أيضاً؛ إذ يقال للكثرة إنّها كثرة واحدة، و لكن لا من حيث هي كثرة، و كذا الكثرة مغايرة للوجود و الماهية؛ فإنّ الكثرة لو كانت عين الوجود أو عين الماهية لكان مفهوم الكثير من حيث هو كثير مفهوم الموجود من حيث هو موجود، أو مفهوم الإنسان من حيث هو[1] إنسان[2].

---

١. أ: – الذي.

٢. ج: للوحدة.

٣. أ: – الذي بحيث. ب: – بحيث.

٤. ج: + أي فكونه منقسماً إلى الأمور المتشاركة في الماهية.

٥. أ: الأمور المتشاركة.

٦. قوله: فإنّ الكثير من حيث هو كثير موجود الخ. أقول: و ليس معناه على قياس قولنا: الإنسان من حيث هو إنسان ليس إلّا إنساناً كما سبق في بحث الماهية، بل معناه أنّ ذات الكثير إذا لوحظ معه تعدّده و تفصيله- أي كثرته- يصدق عليه أنّه موجود، (ب: + و) لا يصدق عليه أنّه واحد، فبطل ما توهّمه بعضهم (الجرجاني).

١. ب: إنّه.

٢. ج: + و ليس كذلك؛ فإنّ الواحد من حيث إنّه واحد موجود و ليس كثيراً من حيث إنّه واحد.

و الوحدة ثابتة في الخارج؛ لأنّ الوحدة جزء من الواحد الموجود، و جزء الموجود موجود. و لأنّ الوحدة لو كانت عدمية لم تكن عدماً مطلقاً، بل عدماً مضافاً، و لا يجوز أن تكون عدماً لغير الكثرة؛ لأنّ عدم غير الكثرة يجوز أن يجتمع فيه الوحدة و الكثرة[1]، فيلزم اجتماع المتقابلين، و هو محال. و إذا لم تكن عدماً لغير الكثرة تعيّن أن تكون عدماً للكثرة، و الكثرة مجموع الوحدات العدمية، فتكون عدمية[2]، فيكون النقيضان- أي الوحدة و الكثرة- عدميين، و هو محال؛ لأنّه يجب أن يكون أحد النقيضين وجودياً؛ إذ لا تقابل بين العدميين. فثبت أنّ الوحدة وجودية، و الكثرة مجموع الوحدات الوجودية، فتكون الكثرة أيضاً وجودية[3].

و الجواب عن الأوّل: أنّه[4] إن أراد بالواحد الموجود المجموعَ المركّب من الواحد و الموجود؛ فلا نسلّم أنّ الواحد الموجود موجود حتّى يلزم أن تكون الوحدة التي هي جزئه أيضاً موجوداً، و إن أراد بالواحد الموجود معروض الواحد[5]؛ فمسلّم أنّه موجود، و لكن لا نسلّم أنّ الوحدة جزء له، بل الوحدة عارضة له.

و الجواب عن الثاني: أنّه يجوز أن يكون النقيضان عدميين؛ على أنّ الوحدة ليست بنقيضة[1] للكثرة؛ فإنّه لا تقابل بين الوحدة و الكثرة بالذات.

و عورض الدليل الدالّ على أنّ الوحدة وجودية بأنّ الوحدات لو كانت وجودية لكانت متشاركة في كونها وحدات و متميّزة بخصوصيات، فيكون للوحدات وحدات،

---

١. قوله: لأنّ عدم غير الكثرة يجوز أن يجتمع فيه الوحدة و الكثرة. أقول: الأظهر في العبارة أن يقال: عدم غير الكثرة يجوز أن يجتمع مع الكثرة، فيلزم المحال (الجرجاني).

٢. قوله: فتكون عدمية الخ. أقول: (ب: + و) أيضاً يلزم أن تكون الكثرة مركّبة من عدماتها (الجرجاني).

٣. قوله: فتكون الكثرة أيضاً وجودية. أقول: لأنّ عدمية المركّب إنّما تكون بعدمية جزء من أجزائه، و ليس لها جزء غير الوحدات، بل (ب: فإنّ) كلّ كثرة هي عين وحداتها الوجوديه، لا أنّ الوحدات بمنزلة المادة، و هناك جزء آخر يجري مجرى الصورة، و منشأ للخواص الغير المتناهية، بل منشؤها هو مجموع تلك الوحدات من حيث هي، و إذا اعتبر هناك هيئة وحدانية صار بذلك الاعتبار واحداً، لا ذلك العدد من حيث هو ذلك (الجرجاني).

٤. د: بأنّه.

٥. ب، ج: الوحدة.

١. ب: نقيضة. ج: نقيضاً.

و ينقل الكلام إلى وحدات الوحدات، و يلزم[١] التسلسل في الأمور الموجودة المرتّبة[٢]، و هو محال.

و الحقّ أنّ الوحدة و الكثرة ليستا من الموجودات العينية، بل هما من الاعتبارات العقلية. أمّا الوحدة؛ فلأنّها لو كانت موجودة عيناً لكانت شيئاً واحداً من الأشياء، فلها وحدة و لوحدتها وحدة، و يلزم التسلسل في الأمور المرتّبة الموجودة معاً، بل هي من الاعتبارات العقلية،[٣] يعقلها[٤] العقل عند عدم الانقسام إلى أمور متشاركة في الماهية. و أمّا الكثرة؛ فلأنّها[٥] حاصلة من الوحدات التي هي اعتبارية.

قال:

فرع: الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها؛ إذ ليست إحداهما عدم الأخرى و لا ضدّاً لها و لا مضايفة لها لتقوم الكثرة بها، بل لكونها مكيال الكثرة، و هو إضافة عرضت لها.

أقول:

الوحدة تقابل الكثرة؛ لامتناع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة[١]، لكنّ الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها، بل بالعرض. أمّا أنّ الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها؛ فلأنّها[٢] ليس بين حقيقة الوحدة و الكثرة تقابل بأحد أصناف التقابل الأربعة؛ تقابل السلب و الإيجاب و تقابل العدم و الملكة و تقابل التضاد و تقابل التضايف.

---

١. ب: فيلزم.

٢. ب: المترتّبة.

٣. ب: + التي.

٤. ب: يتعقّلها.

٥. أ، ب: + تكون. ج: + حينئذ تكون.

١. قوله: لامتناع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة الخ. أقول: فإنّ ذات الكثرة من حيث التفصيل معروضة للكثرة، و من حيث الإجمال معروضة للوحدة (الجرجاني).

٢. ب: فلأنّه.

أمّا تقابل الإيجاب و السلب؛ فلأنّ[1] الوحدة مقوّمة للكثرة، و لا شيء ممّا هو مقابل بالسلب و الإيجاب بمقوّم لمقابله.

و أمّا تقابل العدم و الملكة؛ فلأنّ الوحدة موجودة في الكثرة مقوّمة لها، و الملكة لا تكون موجودة في العدم، حتّى يكون العدم يتألّف من ملكات تجتمع، فلا تكون الوحدة ملكة للكثرة. و كذلك لا تكون الملكة هي الكثرة؛ إذ الملكة لا يتركّب من أعدامها، فلا يكون بينهما تقابل العدم و الملكة.

و المصنّف نفى تقابل الإيجاب و السلب و العدم و الملكة عن الوحدة و الكثرة بوجه واحد، و هو أنّ كلّاً من تقابل السلب و الإيجاب و العدم و الملكة يقتضي أن يكون أحد المتقابلين عدم الآخر، و ليس إحداهما- أي الوحدة و الكثرة- عدم الأخرى.

و أمّا تقابل التضاد و التضايف؛ فلأنّ الوحدة ليست ضداً للكثرة[2] و لا مضايفة لها؛ لأنّ الكثرة متقوّمة بالوحدة، و لا شيء من الضدّ و المضايف بمقوّم للآخر.

و ممّا يدلّ على أنّ الوحدة ليست بضدّ للكثرة أنّ شرط الضدّين وحدة موضوعهما، و موضوع الوحدة غير موضوع الكثرة. و ممّا يدلّ على أنّ الوحدة ليست بمضايفة للكثرة أنّ الكثرة لا تعقل ماهيتها بالقياس إلى الوحدة؛ و إن كان تعقل ماهيتها بالوحدة؛ فإنّه فرق بين أن يعقل الشيء بالقياس إلى غيره و بين أن يعقل به، و المعتبر في التضايف هو الأوّل. و الوحدة أيضاً لا تعقل بالقياس إلى الكثرة، و شرط التضايف أن يكون تعقّل كلّ من المتضايفين بالقياس إلى الآخر[1].

و أمّا أنّ الوحدة تقابل الكثرة بالعرض؛ فلأنّ الوحدة مكيال الكثرة و الكثرة مكيلة بها، و المكيال مقابل للمكيل مضاف إليه، و كذا المكيل بالقياس[2] إلي[3] المكيال؛ فإنّ

---

١. د: فإنّ.

٢. ج: ضدّ الكثرة.

١. ب: الغير.

٢. أ: بالنسبة.

٣. أ، ب: + تعقّل.

تعقّل المكيل بالقياس إلى تعقّل المكيال و بالعكس، و المكيالية و المكيلية خارجتان عن حقيقة الوحدة و الكثرة عارضتان لهما، فالتقابل بين الوحدة و الكثرة باعتبار عروض المكيالية و المكيلية.

[المبحث الثاني: في أقسام الوحدات]

قال:

الثاني: في أقسام الوحدات

الواحد إن منع نفس مفهومه عن الحمل على كثيرين فهو الواحد بالشخص، و إن لم يمنع فهو واحد من وجه و كثير من وجه. فجهة الوحدة إن كانت نفس الماهية فهو الواحد بالنوع، و إن كانت جزءاً منها فهو الواحد بالجنس أو بالفصل، و إن كانت خارجة عنها فهو الواحد بالعرض؛ إمّا بالمحمول[1] كاتّحاد القطن و الثلج في البياض، أو بالموضوع كاتّحاد الكاتب و الضاحك في الإنسان.

و الواحد بالشخص إن لم يقبل القسمة أصلاً؛ فإن لم يكن له مفهوم سواه فهو الوحدة، و إن كان له مفهوم سواه[2]؛ فإمّا أن يكون ذات وضع و هو النقطة، أو لا يكون و هو المفارق.

و إن قبلها و تشابهت أجزاؤه فهو الواحد بالاتّصال، و إلّا فبالاجتماع.

و قد يقال[1] الواحد بالاتّصال لمقدارين يتلاقيان عند حدّ[2] مشترك كضلعي الزاوية، أو يتلازم طرفاهما؛ بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر.

و أيضاً: فالواحد إن حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التامّ، و إن لم يحصل فهو الواحد الغير التامّ.

---

١. د: بمحمول.

٢. د، س: + له مفهوم سواه.

١. أ: و قيل.

٢. د: – حدّ.

و التامّ إمّا طبيعي أو وضعي أو صناعي كزيد و درهم و بيت.

ثمّ الاتّحاد بالنوع يسمّى مماثلة، و بالجنس مجانسة، و بالعرض إن كان في الكمّ يسمّى[1] مساواة، و إن كان في الكيف يسمّى مشابهة، و إن كان في المضاف يسمّى مناسبة، و إن كان في الشكل يسمّى مشاكلة، و إن كان في الوضع يسمّى موازاة، و إن كان في الأطراف يسمّى مطابقة.

أقول:

المبحث الثاني: في أقسام الوحدات. الواحد إن منع نفس تصوّر مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد بالشخص، كهذا الإنسان، و إن لم يمنع نفس تصوّر مفهومه عن حمله على كثيرين فهو واحد من وجه و كثير من وجه؛ لامتناع أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحداً و كثيراً معاً.

فجهة الوحدة إن كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالنوع كأفراد الإنسان؛ فإنّ فيها جهة وحدة و هو الإنسان و جهة كثرة و هي الأشخاص، و جهة الوحدة نفس ماهية تلك الكثرة، و هو مقول على كثيرين متّفقين بالحقيقة في جواب ما هو.

و إن كانت جهة الوحدة جزء[2] ماهية تلك[1] الكثرة فهو الواحد بالجنس؛ إن كانت جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة، و إن لم تكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فهو الواحد بالفصل. و الأوّل كأنواع الحيوان المتّحدة بالجنس و هو الحيوان، و الثاني كأفراد الإنسان المتّحدة بالفصل، و هو الناطق.

و إن كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض، و هو[2] إمّا واحد بالمحمول كاتّحاد القطن و الثلج في البياض، و إمّا واحد بالموضوع كاتّحاد

---

١. أ، د: - يسمّى.

٢. أ: جزءاً من أجزاء.

١. أ: - تلك.

٢. أ، ب: الواحد بالعرض.

الكاتب و الضاحك في الإنسان.

و الواحد بالشخص إن لم يقبل القسمة أصلاً؛ فإن لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية فهو الوحدة[١]، و إن كان له مفهوم سواه فإمّا أن يكون ذا وضع فهو النقطة، أو لا يكون ذا وضع فهو المفارق، كالنفس و العقل.

و إن كان الواحد بالشخص قَبِلَ القسمة و تشابهت أجزاؤه في الحقيقة، فهو الواحد بالاتّصال كالجسم البسيط و المقادير، أي الخط و السطح و الجسم التعليمي، و إن لم يتشابه أجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاجتماع، كالشخص الإنساني المنقسم إلى أعضائه.

و قد يقال الواحد بالاتّصال بمقدارين[٢] متلاقيين عند حدّ مشترك كضلعي الزاوية، و قد يقال الواحد بالاتّصال بمقدارين[٣] متلاقيين يتلازم طرفاهما؛ بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر، كعضوين متلاقيين يتلازم طرفاهما؛ بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر.

و أيضاً: الواحد بالشخص إن حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التامّ، و إن لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التامّ. و التامّ إمّا طبيعي كزيد، أو وضعي كدرهم، أو صناعي كبيت.

و الوحدة في الوصف العرضي و الذاتي يتغاير أسماؤها بتغاير المضاف إليه؛ فإنّ الاتّحاد في النوع كاتّحاد زيد و عمرو في الإنسانية يسمّى مماثلة، و في الجنس كاتّحاد الإنسان و الفرس في الحيوان يسمّى مجانسة، و في العرض إن كان في الكمّ كاتّحاد ثوبين في الطول يسمّى مساواة، و إن كان في الكيف كاتّحاد الجسمين في اللون نحو الإنسان الأسود و الفرس الأسود يسمّى مشابهة، و إن كان في المضاف كاتّحاد زيد و

١ . قوله: متشاركة في الماهية، فهو الوحدة. أقول: أي الشخصية؛ لأنّ الكلام في الواحد بالشخص، و كذا الحال في أمثلة سائر الأقسام (الجرجاني).

٢ . أ، ب: لمقدارين.

٣ . أ، ب: لمقدارين.

عمرو في بنوّة بكر يسمّى مناسبة، و إن كان في الشكل كاتّحاد النار و الهواء في الكريّة يسمّى مشاكلة، و إن كان في الوضع؛ بأن لا يختلف البعد بينهما، كاتّحاد سطح محدّب كلّ فلك و سطح مقعّره يسمّى موازاة، و إن كان في الأطراف- كاتّحاد طاسين في الأطراف؛ فإنّه عند انكباب أحدهما على الآخر تطابقت أطرافهما- يسمّى مطابقة.

[المبحث الثالث: في أقسام الكثرة]

قال:

الثالث: في أقسام الكثير

كلّ شيئين هما متغايران. و قال مشايخنا: الشيئان إن استقلّ كلّ واحد منهما بالذات و الحقيقة؛ بحيث يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فهما غيران، و إلّا فصفة و موصوف، أو كلّ و جزء. و لهذا قالوا: الصفة مع الذات لا هو و لا غيره.

و على الاصطلاح الأوّل فالغيران إن اشتركا في تمام الماهية فمثلان، و إلّا فمتخالفان؛ متلاقيان إن اشتركا في موضوع كالسواد و الحركة؛ فإنّهما يعرضان الجسم، متساويان؛ إن صدق كلّ واحد على كلّ ما يصدق[1] عليه الآخر،[1] فإن صدق الآخر على جميع أفراده فهو الأعم مطلقاً، و إلّا فكلّ منهما أعم من الآخر من وجه و أخصّ من وجه. و متباينان؛ إن لم يشتركا في الموضوع[2]، متقابلان؛ إن امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد، فإن كانا وجوديين و أمكن تعقّل أحدهما بالذهول عن الآخر فضدّان كالسواد و البياض، و إن لم يمكن فمضافان كالأبوّة و البنوّة.

---

۱. د: صدق.

۱. أ، س: + و متداخلان؛ إن صدق أحدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر. د: - و متداخلان؛ إن صدق أحدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر.

۲. د: - في الموضوع.

و إن كان أحدهما وجودياً و الآخر عدمياً؛ فإن اعتبر[1] كون الموضوع مستعدّاً للاتّصاف بالوجودي بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه- كالبصر و العمى[2]- فعدم و ملكة حقيقيان، و إن اعتبر فيه وجود الموضوع في وقت يمكن اتّصافه به فملكة[3] و عدم مشهوران[4]، و إن لم يعتبر فسلب و إيجاب.

أقول:

لمّا فرغ من المبحث الثاني في أقسام الوحدات شرع في المبحث الثالث في أقسام الكثرة[5]. كلّ شيئين هما متغايران.

و قال مشايخنا، أي مشايخ أهل السنة: الشيئان إن استقلّ كلّ واحد منهما بالذات و الحقيقة؛ بحيث يمكن انفكاك كلّ واحد منهما عن الآخر[6]؛ بأن لا يكون أحدهما قائماً بالآخر و لا مقوّماً له، فهما غيران كالأب و الابن؛ فإنّه استقلّ كلّ واحد منهما بالذات[1]؛ بحيث يمكن انفكاك كلّ منهما عن الآخر؛ فإنّ الأب و الابن، و إن لم يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بحسب تعقّل وصف الأبوّة و البنوّة، لكن أمكن انفكاك كلّ منهما عن الآخر بحسب الذات.

و إلّا- أي و إن لم يستقلّ كلّ منهما بالذات؛ بحيث لا[2] يمكن انفكاك كلّ منهما عن

---

١. س: + فيه.

٢. أ: - كالبصر و العمى.

٣. أ: ملكة.

٤. س: مشهوريان.

٥. أ، ب: الكثير.

٦. قوله: يمكن انفكاك كلّ واحد منهما عن الآخر الخ. أقول: إمّا تفسير بحسب المعنى لما سبق أنّ المراد من استقلال كلّ منهما بالذات و الحقيقة هو جواز انفكاك كلّ منهما عن الآخر، فلا يكون أحدهما قائماً بالآخر و لا مقوّماً له، و حينئذ يمكن أن يراد بالذات نفس الماهية من حيث هي هي، و يكون استقلالها إشارة إلى نفي التقويم، و بالحقيقة الماهية من حيث إنّها موجودة، و يكون استقلالها إشارة إلى نفي القيام. و إمّا قيد آخر، فيكون القيد الأوّل لإخراج الكلّ و الجزء، و الثاني لإخراج الصفة و الموصوف (الجرجاني).

١. ب: + و الطبيعة.

٢. أ: - لا.

الآخر- فإن كان أحدهما قائماً بالآخر فهما الصفة و الموصوف. فالقائم هو الصفة و ما قام به هو الموصوف، كالسواد مع الجسم. و إن كان أحدهما مقوّماً للآخر فهما الكلّ و الجزء، كالإنسان و الحيوان؛ فإنّه لا يمكن انفكاك كلّ[1] منهما عن الآخر، و أحدهما[2]- و هو الحيوان-[3] مقوّم للآخر- و هو الإنسان- فالإنسان هو الكلّ و الحيوان هو الجزء. و لهذا الاصطلاح قال مشايخنا: الصفة مع الذات[4] لا هو و لا غيره. أمّا أنها ليست هو فظاهر، و أمّا أنّها ليست غير الذات؛ فلأنّ[5] الصفة قائمة بالذات.

و على الاصطلاح الأوّل- و هو أنّ كلّ شيئين متغايران[6]- فالغيران إن اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان كزيد و عمرو؛ فإنّهما اشتركا في تمام الماهية الذي هو[7] الإنسان، و إلّا- أي و إن لم يشترك الغيران في تمام الماهية- فهما مختلفان.

ثمّ المختلفان متلاقيان؛ إن اشتركا في موضوع[1][2] كالسواد و الحركة؛ فإنّهما يعرضان[3] الجسم، و الجسم موضوع لهما، و هما محمولان على الجسم بالاشتقاق؛ إذ[4] يقال: الجسم متحرك، الجسم أسود.

---

١. ج: + واحد.

٢. ج: واحد منهما.

٣. ب: + جزء.

٤. قوله: قال مشايخنا الصفة مع الذات. أقول: و أمّا إحدى صفتي الذات بالقياس إلى الصفة الأخرى فهما غيران؛ إذ ليست إحداهما مقوّمة للأخرى، و لا حالّة و لا قائمة بها (الجرجاني).

٥. أ، د: لأنّ

٦. ج: متغايرين.

٧. ج: التي هي.

١. ج: + واحد.

٢. قوله: ثمّ المختلفان متلاقيان إن اشتركا في موضوع الخ. أقول: الاشتراك في الموضوع إمّا أن يعتبر فيه إمكان الاجتماع فيه في زمان واحد أو لا. فإن لم يعتبر كان البياض و السواد متشاركين في الموضوع كالحركة و السواد، فالمتضادان قد اندرجا في المتلاقيين، و قد جعلهما من أقسام المتقابلين المندرجين تحت المتباينين، فلا تكون القسمة حقيقية، و إن اعتبر لم يكن مثل النائم و المستيقظ من الأمور المتّحدة بالموضوع الممتنعة الاجتماع فيه داخلاً في قسم التساوي؛ لخروجه عن مقسمه، فالأولى أن يجعل اعتبار النسب الأصلية (ب: الأربع) قسمة برأسها، و اعتبار التقابل و عدمه قسمة أخرى، كما هو المشهور (الجرجاني).

ثمّ المتلاقيان متساويان؛ إن صدق كلّ واحد منهما على كلّ ما يصدق عليه الآخر كالإنسان و الناطق. و متداخلان؛ إن صدق أحدهما على بعض ما يصدق[3] عليه الآخر، و من ضرورته[4] أن يصدق الآخر[5] على بعضه أيضاً[6]. فإن صدق الآخر على جميع أفراده فالصادق على جميع أفراد الآخر أعم مطلقاً، و الذي لم يصدق إلّا على بعض الآخر أخصّ مطلقاً، كالحيوان و الإنسان؛ فإنّ أحدهما- و هو الإنسان- يصدق على بعض الآخر- و هو الحيوان- و الحيوان يصدق على جميع أفراد الإنسان، فالحيوان أعم مطلقاً، و الإنسان أخصّ مطلقاً[7].

و إلّا، أي و إن لم يصدق أحدهما على جميع أفراد الآخر، بل كلّ منهما يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر، فكلّ[1] واحد منهما أعم من الآخر من وجه و أخصّ من وجه، كالحيوان و الأبيض.

و المختلفان متباينان؛ إن لم يشتركا في الموضوع. ثمّ المتباينان متقابلان[2]؛ إن امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد[3]. و قد اعتبر وحدة الموضوع و الزمان ليندرج فيه تقابل التضاد[4]؛ فإنّه لا يمتنع اجتماع ضدّين في موضوعين

---

١. قوله: كالسواد و الحركة؛ فإنّهما يعرضان الخ. أقول: لا شكّ أنّ السواد و الحركة من المتباينان صدقاً؛ و إن تلاقيا وجوداً في موضوع واحد. فلعلّ المراد بهما الأسود و المتحرّك، فتأمّل في توجيه كلامه (الجرجاني).

٢. ج: بأن.

٣. ب: صدق.

٤. أ: ضرورة.

٥. أ، ب: + أيضاً.

٦. أ، ب: - أيضاً.

٧. ب، د: - مطلقاً.

١. د: و كلّ.

٢. قوله: ثمّ المتباينان متقابلان الخ. أقول: هذا إذا كان لهما موضوع- أي محلّ- مستغن عن الحالّ مقوّم له، و أمّا ما لا موضوع له بهذا المعنى كالإنسان و الفرس فهما متباينان غير متقابلين (الجرجاني).

٣. قوله: في زمان واحد. أقول: قيل: التقييد بزمان (ب: + واحد) زيادة تصريح بالمراد؛ فإنّ الاجتماع في موضوع واحد يتبادر منه اتّحاد الزمان (الجرجاني).

٤. قوله: ليندرج فيه تقابل التضاد. أقول: و إنّما كانت هذه القيود موجبة للاندراج و التعميم؛ لوقوعها في سياق معنى النفي (الجرجاني).

و لا في موضوع واحد، لكن في زمانين. و اعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين؛ فإنّه يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان واحد، لكن من جهتين لا من جهة واحدة، كالأبوّة و البنوّة؛ فإنّهما قد تعرضان لشخص واحد، لكن من جهتين.

و التقابل أربعة أنواع: تقابل الضدّين و تقابل المتضايفين و تقابل العدم و الملكة و تقابل السلب و الإيجاب. و ذلك لأنّ المتقابلين إمّا وجوديان[١] أو أحدهما وجودي و الآخر عدمي، فإن كان المتقابلان وجوديين و أمكن تعقّل أحدهما مع الذهول عن الآخر فهما ضدّان، كالسواد و البياض، و التقابل بينهما تقابل الضدّين. و إن لم يمكن تعقّل أحدهما مع الذهول عن الآخر فهما متضايفان[٢]، و التقابل بينهما تقابل المتضايفين كالأبوّة و البنوّة.

و إن كان أحد المتقابلين وجودياً و الآخر عدمياً؛ فإن اعتبر كون الموضوع مستعداً للاتّصاف بالوجودي بحسب شخصه- كالعمى و البصر بالنسبة إلى الشخص الإنساني- أو بحسب نوعه- كعدم اللحية عن المرأة- أو بحسب جنسه- كعدم البصر بالنسبة إلى العقرب- فعدم و ملكة حقيقيان، و إن اعتبر كون الموضوع مستعداً للاتّصاف بالأمر الوجودي في وقت يمكن اتّصافه به فهما ملكة و عدم[١] مشهوران، كعدم اللحية عن إنسان في سنٍّ[٢] من شأنه اللحية.

و إن لم يعتبر كون الموضوع مستعداً للاتّصاف بالأمر الوجودي- لا بحسب شخصه و لا بحسب نوعه و لا بحسب جنسه و لا في وقت يمكن اتّصافه به- فسلب و إيجاب[٣]، كقولك زيد بصير،[٤] زيد ليس ببصير.

---

١ . قوله: إمّا وجوديان. أقول: أي لا يكون السلب جزءاً لأحدهما (الجرجاني).

٢ . أ: مضافان.

١ . ج، د: عدم و ملكة.

٢ . ج، د: شيء.

٣ . قوله: و لا في وقت يمكن اتّصافه به فسلب و إيجاب الخ. أقول: اعلم: أنّ السواد يقابل البياض تقابل التضاد، باعتبار وجودهما في الخارج مقيساً إلى موضوع واحد في زمان واحد، فإذا وجد أحدهما فيه امتنع وجود الآخر فيه ما دام الأوّل موجوداً، فكلّ واحد من الضدّين موجود في الخارج (ب: + مقيساً إلى موضوع واحد في زمان واحد)، و كذا المتقابلات

و تقابل السلب و الإيجاب راجع إلى القول أو العقد، أي يكون المتقابلان فيهما إمّا في القول كما ذكر، أو العقد و التصوّر كمعناه. و لا تحقّق لواحد من المتقابلين في تقابل الإيجاب و السلب في الخارج؛ فإنّه ليس في الخارج شيء هو إيجاب أو سلب، بل هما[١] من العقود العقلية الواردة على ما في العقل من النسبة الثبوتية أو القول الدالّ عليها.

فإن قيل: الإيجاب و السلب كما يكونان بين قضيتين يكونان بين مفردين كالفرس و اللافرس، فلا يكون تقابل الإيجاب و السلب راجعاً إلى القول أو العقد.

أجيب: بأنّه ما لم يعتبر صدق الفرس و اللافرس على موضوع واحد لم يتصوّر التقابل بينهما، فيكون راجعاً إلى القول أو العقد.

فإن قيل: لا نسلّم انحصار التقابل في الأنواع الأربعة التي ذكرتم؛ لجواز أن يكون التقابل بين عدميين.

أجيب: بأنّ العدمين لا تقابل بينهما؛ إذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق؛ لامتناع

(ب: المتقابلان) بالتضايف، كالأبوّة و البنوّة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيساً إلى موضوع (ب: في الخارج في محلّ) واحد من جهة واحدة على قول من قال بوجود الإضافات في الجملة. و أمّا من قال بعدمها مطلقاً، فالتقابل باعتبار اتّصاف الموضوع بهما في الخارج و البصر أيضاً موجود في الخارج و تقابله مع العمى باعتبار ذلك الوجود، فأحد المتقابلين موجود في الخارج. و أمّا الإيجاب و السلب فهما أمران عقليان واردان على النسبة كما حقّقه، فلا وجود للمتقابلين بهما (ب: - بهما) في الخارج، بل في العقل و القول؛ فإنّ ثبوت النسبة و انتفائها ليسا من الموجودات الخارجية، بل من الأمور الذهنية. فإن قلت: قولنا: هذا أسود و هذا أبيض متقابلان؛ إذ لا يمكن اجتماعهما في الصدق فمن أيّ الأقسام (ب: + هو)؟ قلنا: التقابل بين القضيتين المذكورتين متفرّع على تقابل مبدء محمولهما، فهو راجع إليه في الحقيقة، و أمّا الموجبة و السالبة الكلّيتان فمتقابلتان تقابل السلب و الإيجاب؛ لأنّه أعم من التناقض، و امتناع الارتفاع إنّما هو بين المتناقضين فقط، و إنّما سميتا بالتضادين (ب: بالمتضادين) لشبههما إيّاهما في امتناع الاجتماع فقط. قال الشيخ في الفصل السابع من المقالة الأولى في (ب: من) الفن الثالث من منطق الشفاء [انظر: الشفاء (المنطق)، العبارة، صص ٤٦- ٤٧]: ليس الكلّي السالب يقابل (ب: مقابل) الكلّي الموجب مقابلة بالتناقض، بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة أخرى، فسمّي (ب: فلنسمّ) هذه المقابلة تضاداً؛ إذ (ب: إذا كان) المتقابلان ممّا لا يجتمعان صدقاً البتة، و لكن قد يجتمعان كذباً، كالأضداد في أعيان الأمور (الجرجاني).

١. ب: + و.

١. ب: + إمّا.

كون الشيء مقابلاً لنفسه، و لا العدم المضاف؛ لكونه مجتمعاً معه، و العدم المضاف لا يقابل العدم المضاف؛ لصدقهما على كلّ موجود هو غير الموجودين اللذين هما عدمهما.

فإن قيل: التقابل بين العدمين واقع كتقابل العمى و اللاعمى؛ فإنّه لا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة.

أجيب: بأنّ اللاعمى الذي هو سلب العمى إنّما يكون إذا انتفى العمى، و انتفاء العمى إمّا بانتفاء عدم البصر أو بعدم قابلية الموضوع، فإن كان الأوّل يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر، فيكون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة، و لا اعتبار بحرف[١] السلب في اللاعمى. و إن كان الثاني يكون اللاعمى[٢] عبارة عن سلب قابلية المحلّ، فيكون التقابل بينهما تقابل الإيجاب و السلب، فلم يتحقّق تقابل بين العدمين.

قيل: إنّ[١] الحكماء اشترطوا في الضدّين أن يكون بينهما غاية الخلاف كالتقابل بين السواد و البياض[٢]، فلا ينحصر تقابل الموجودين[٣] اللذين يمكن تعقّل أحدهما مع الذهول عن الآخر في تقابل الضدين؛ فإنّ مثل تقابل[٤] السواد و الصفرة يقع خارجاً عنه مع صدق التعريف عليه[٥].

أجيب: بأنّهم اشترطوا في التضاد الحقيقي، و هو[٦] أن يكون بين الوجوديين اللذين يمكن تعقّل أحدهما مع الذهول عن الآخر تعاقب و بينهما غاية الخلاف[٧]، لا في التضاد

---

١. أ: لحرف.

٢. ج، د: - اللاعمى.

١. ب: - إنّ.

٢. أ: - كالتقابل بين السواد و البياض.

٣. أ، ب: الوجوديين.

٤. أ: - تقابل. ب: تقابل مثل.

٥. قوله: فإنّ مثل تقابل السواد و الصفرة يقع خارجاً عنه مع صدق التعريف عليه. أقول: جعل بعضهم (ب: و بعضهم جعل) ذلك قسماً خامساً، و سمّاه بالتعاند (الجرجاني).

٦. أ، ب: - و هو.

المشهوري، و هو أن يكون الأمران الوجوديان اللذان يمكن تعقّل أحدهما مع الذهول عن الآخر؛ أعم من أن يكون بينهما تعاقب أو يكون بينهما غاية الخلاف أو لا يكون[٢]، و الانحصار إنّما هو بالنسبة إلى التضاد المشهوري.

و قيل: إن اشترط في تقابل العدمي و الوجودي[٣] أن يكون العدمي عدم الوجودي، فقد يوجد تقابل غير تقابل العدم و الملكة و غير تقابل الإيجاب و السلب كتقابل وجود[٤] الملزوم و عدم اللازم، و إن لم يشترط يكون هذا التقابل من الإيجاب و السلب؛ إذ لم يشترط موضوع قابل، مع أنّه ليس كذلك؛ لجواز ارتفاعهما و امتناع ارتفاع السلب و الإيجاب[١]. على أنّهم صرّحوا بأنّ العدمي في هذين القسمين يجب أن يكون عدم الوجودي.

أجيب: بأنّ وحدة الموضوع معتبرة في التقابل، و وجود الملزوم و عدم اللازم لم يتصوّر تواردهما على موضوع واحد؛ لأنّ موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم، فيكونان من قبيل المتباينين غير المتقابلين.

قال:

قيل: السواد من حيث هو[٢] ضدّ البياض مضاف. قلنا: المضاف حيثية السواد، لا هو. قيل: المقابل تحت المضاف، فكيف[٣] يكون المضاف تحته؟ قلنا: المضاف

---

١ . قوله: تعاقب و بينهما غاية الخلاف. أقول: الأضداد منها ما يصحّ عليه التعاقب كالسواد و البياض، و منها ما لا يصحّ فيه ذلك كالحركة من الوسط و إليه؛ فإنّه لا بدّ أن يتوسّطها سكون في المشهور (الجرجاني).

٢ . أ: - أو لا يكون.

٣ . أ: + في تقابل العدم و الملكة.

٤ . أ: - وجود.

١ . قوله: لجواز ارتفاعهما و امتناع ارتفاع السلب و الإيجاب. أقول: هذا الامتناع مبنيّ على انحصار تقابل السلب و الإيجاب في التناقض، و قد عرفت ما فيه (الجرجاني).

٢ . د: حيث إنّه.

٣ . د: فلا.

تحت ما صدق عليه المقابل، و هو أعم؛ لصدقه على الضدّين و الإيجاب و السلب، و تحته المقابل أو كلاهما، لا الذات وحده.

أقول:

قيل: السواد من حيث إنّه ضدّ للبياض مضاف إليه[1]؛ فإنّهما وجوديان لا يمكن تعقّل كلّ منهما مع الذهول عن الآخر؛ لأنّ الضدّية من الأمور الإضافية، فلا يكون تقابل الضدّين قسماً غير تقابل المتضايفين.

قلنا: المضاف حيثية السواد لا السواد؛ فإنّ السواد نظراً إلى ذاته ضدّ البياض، و من حيث إنّه ضدّ للبياض[1] مضاف إليه، فيكون عروض التضاد لذات السواد و البياض، و عروض التضايف لحيثيتهما، أي مفهوم الضدّ العارض لذاتيهما المحمول على كلّ منهما، أو عروض التضايف لمجموع الذات الموصوف بأنّه ضدّ.

قيل: المقابل يندرج تحت المضاف؛ لأنّ المقابل أمر وجودي لا يمكن تعقّله مع الذهول عن المقابل الآخر الذي هو أمر وجودي، فكيف يكون المضاف مندرجاً تحت المقابل؛ لأنّه يلزم حينئذ أن يكون كلّ منهما أعم من الآخر مطلقاً.

قلنا: المضاف مندرج[2] تحت ما صدق عليه المقابل[3]، أي تحت الذات الذي صدق عليه المقابل[4]، و ما صدق عليه المقابل أعم من المضاف؛ لصدقه على الضدّ و غيره، و

---

۱. قوله: السواد من حيث هو ضدّ للبياض مضاف إليه. أقول: كلّ متقابلين من حيث هما متقابلان بذلك التقابل مندرجان تحت المضاف، حتّى المضايفان (ب: المضاف) كالأبوّة و البنوّة؛ فإنّهما مع اندراجهما بذاتهما تحت المضاف يندرجان أيضاً تحته بذلك الاعتبار (الجرجاني).

۱. ج: البياض.

۲. أ، ب: - مندرج.

۳. قوله: قلنا: المضاف تحت ما صدق عليه المقابل. أقول: فإن قيل: إذا كان المضاف تحت الذات التي صدق عليها مفهوم المقابل كان تحت مفهومه أيضاً، فيكون صادقاً عليه و على غيره، و لا شكّ أنّ هذا المفهوم فرد من أفراد المضاف، و يلزم (ب: فيلزم) المحذور. قلنا: مفهوم المقابل من حيث صدقه على أفراده أعم من المضاف، و هو من حيث هو هو مندرج تحت المضاف، و لا يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر و كونه فرداً من أفراده اندراج أفراد ذلك المفهوم تحت الآخر؛ فإنّ الحيوان مندرج تحت الجنس و لا يندرج أفراده تحته (الجرجاني).

يندرج[٢] تحت المضاف المقابل أو الذات المقيد بقيد أنّه مقابل، و لا يمتنع أن يكون الشيء باعتبار ذاته أعم من غيره، و باعتبار عارض من عوارضه أخصّ منه.

قال:

فروع؛ الأوّل: المثلان لا يجتمعان، و إلّا لاتّحدا بحسب العوارض أيضاً، فيكونان[٣] هو هو لا مثلين.

الثاني: التقابل بالذات بين السلب و الإيجاب؛ لأنّ كلّ واحد من المضافين[١] و الضدّين إنّما يقابل الآخر؛ لاستلزامه عدمه، و إلّا فهما كسائر المتباينات.

الثالث: السلب و الإيجاب لا يصدقان و لا يكذبان، و أمّا المضافان فيكذبان بخلوّ[٢] المحلّ عنهما، و الضدّان بعدم[٣] المحلّ و اتّصافه بالوسط، كالفاتر و اللاعادل و اللاجائر، و خلوّه عن الجميع كالشفاف، و العدم و الملكة بعدم[٤] الموضوع و عدم استعداده لها.

الرابع: المضافان يتلازمان طرداً و عكساً، و الضدّان قد يلزمان المحلّ على البدل، فيتعاقبان كالصحة و المرض، أو لا يتعاقبان كالحركة من الوسط و إليه؛ فإنّه لا بدّ و أن يتوسّطهما سكون في المشهور، و قد يلزم أحدهما كبياض الثلج[٥].

---

١ . قوله: أي تحت الذي صدق عليها المقابل. أقول: ليس هناك إلّا مفهوم المقابل و ما صدق عليه من الأمور الأربعة المخصوصة؛ فإن أريد بما صدق عليه، واحد معيّن منها، لم يصحّ القسمة إليها، و إن أريد مفهوم ما صدق عليه المقابل، فهو (ب: و هو) في حكم مفهومه، فالجواب الحقيقي ما أوضحناه في الحاشية الأولى (ب: - الأولى)، و لعلّ مرادهم بما ذكروه (ب: ذكروا) هو ذلك، إلّا أنّ العبارة قاصرة عنه (الجرجاني).

٢ . أ، ب: - يندرج.

٣ . أ: فيكون.

١ . س: المتضايفين.

٢ . أ: لخلوّ.

٣ . س: لعدم.

٤ . س: لعدم.

٥ . س: + و سواد القير.

الخامس: الاستقراء دلّ على أنّ التضاد لا يكون إلّا بين نوعين أخيرين[1] داخلين تحت جنس واحد، و أنّ المتباينين لا يضادّهما شيء واحد.

أقول:

ذكر فيه خمسة فروع على المبحث الثالث؛ الأوّل: المثلان لا يجتمعان في محلّ واحد؛ لأنّ المثلين متّحدان في الماهية و[2] لوازم الماهية، فلو اجتمعا في محلّ واحد لاتّحدا بحسب العوارض أيضاً؛ لأنّهما إذا اجتمعا في محلّ واحد فكلّ ما عرض لأحدهما عرض للآخر، فيكون المثلان هو هو لا مثلين[1].

الفرع الثاني: التقابل بالذات بين السلب و الإيجاب؛ لأنّ كلّ واحد من الإيجاب و السلب لذاته يرفع الآخر، بخلاف كلّ واحد من الضدّين و المتضايفين؛ فإنّه[2] إنّما يقابل الآخر لاستلزامه عدم الآخر، مثلاً الأمر الذي يصدق عليه أنّه ليس بخير فيه عقدان: عقد أنّه ليس بخير و عقد أنّه شرّ، و عقد أنّه ليس بخير لا ينافيه[3] عقد أنّه شرّ؛ إذ يصدقان على ذات واحدة، و لا عقد أنّه ليس بشرّ؛ إذ يصدقان أيضاً على أمر واحد. فالمنافي لعقد أنّه ليس بخير هو عقد أنّه خير، و المنافاة متحقّقة من الجانبين، فعقد أنّه خير لا ينافيه إلّا عقد أنّه ليس بخير، و لا ينافيه عقد أنّه شرّ. و إذا انحصر المنافي لعقد أنّه خير في عقد أنّه ليس بخير، كان التقابل بين السلب و الإيجاب بالذات، بخلاف الضدّين.

و أيضاً: للخير عقدان: عقد أنّه خير و عقد أنّه ليس بشرّ، و الأوّل ذاتي للخير، و الثاني عرضي؛ لأنّه خارج عن حقيقة الخير. و عقد أنّه ليس بخير رافع لعقد أنّه خير، و عقد أنه شرّ رافع لعقد أنّه ليس بشرّ، و الرافع للأمر الذاتي أقوى معاندة من الرافع للأمر

---

١. د: آخرين.

٢. أ، ب: + في.

١. قوله: فيكون المثلان هو هو لا مثلين. أقول: اللازم أنّ كلّ ما عرض لأحدهما من جهة المحلّ كان عارضاً للآخر أيضاً، و من الجائز أن يعرضه عارض لا من جهته، فلا يلزم عروضه للآخر (الجرجاني).

٢. ج: لأنّه.

٣. ج: لا ينافي.

العرضي؛ لأنّ الرافع للأمر الذاتي رافع للذات بالذات، و الرافع للأمر[١] العرضي رافع للذات لا بالذات، بل بالعرض، فعقد أنّه ليس بخير أقوى معاندة لعقد أنّه خير من عقد أنّه شرّ؛ لأنّ المنافاة بين الشيء و بين ما يرفع ذاته لا بتوسّط شيء آخر أقوى من المنافاة بين الشيء و بين ما يرفع ذاته بتوسّط الأمر الخارجي[٢] عنه.

و أيضاً: الشرّ لو لا اشتماله على أنّه ليس بخير لما كان عقد أنّه شرّ رافعاً لعقد أنّه خير؛ فإنّا لو فرضنا بدل الشرّ شيئاً آخر ممّا ليس بخير لكان اعتقاد كون الشيء ذلك الأمر المشتمل على أنّه ليس بخير مانعاً من اعتقاد أنّه خير، لا لأنّه ذلك الأمر، بل لاشتماله على أنّه ليس بخير. و ذلك يدلّ على أنّ التنافي بالذات لا يكون إلّا بين السلب و الإيجاب، و هذا الأخير هو الذي ذكره في الكتاب.

الفرع الثالث: السلب و الإيجاب لا يصدقان و لا يكذبان معاً[١]، و أمّا سائر المتقابلين، فيجوز كذبهما. أمّا المضافان فيكذبان لخلوّ[٢] المحلّ عنهما[٣]، و أمّا الضدّان فيكذبان لعدم[٤] المحلّ و باتّصاف المحلّ بالوسط المعبّر عنه باسم محصّل، كالفاتر المتوسّط بين الحار و البارد، أو المعبّر عنه بسلب الطرفين، كقولنا: لاعادل و لاجائر، و الضدّان يكذبان معاً لخلوّ[٥] المحلّ عنهما و عن الوسط[٦] كالشفّاف، و هو ما لا لون له. و أمّا العدم و الملكة فيكذبان لعدم[٧] المحلّ أو عدم استعداد المحلّ للملكة.

الفرع الرابع: المضافان يتلازمان طرداً و عكساً، أي متى وجد أحدهما وجد الآخر و

---

١. أ، ب: رافع الأمر.

٢. أ، ب: يرفع الأمر الخارج.

١. قوله: لا يصدقان و لا يكذبان معاً. أقول: و ذلك إذا اجتمع فيها شرائط التناقض (الجرجاني).

٢. ج: بخلوّ.

٣. قوله: و أمّا المضافان فيكذبان لخلوّ المحلّ عنهما. أقول: و لعدم المحلّ أيضاً، و يمكن إدراجه (ب: اندراجه) في خلوّ المحلّ (الجرجاني).

٤. أ، ج: بعدم.

٥. ج: بخلوّ.

٦. ب: وسط.

٧. أ، ج: بعدم.

متى عدم أحدهما عدم الآخر؛ فإنّ الاطّراد هو الاستلزام من جانب الوجود، و الانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم. و الضدّان قد يلزمان المحلّ على البدل؛ بأن يكون أحدهما لا بعينه لازماً للمحلّ، مثل بدن الحيّ المستلزم للصحة أو للمرض؛ فإنّ بدن الحيّ يستلزم أحدهما لا بعينه[1] فيتعاقبان على المحلّ، و قد لا يلزم أحد الضدّين المحلّ، فلا يتعاقبان على المحلّ، كالحركة من الوسط و إلى الوسط؛ فإنّهما ضدان، و لا يلزم أحدهما المحلّ؛ لوجوب تخلّل سكون بينهما على المشهور. و قد يلزم أحد الضدّين بعينه المحلّ كبياض الثلج؛ فإنّه لازم للثلج.

الفرع الخامس: الاستقراء دلّ على أنّ التضاد الحقيقي لا يكون إلّا بين نوعين أخيرين[1] مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالسواد و البياض[2]؛ فإنّهما نوعان أخيران[3] مندرجان تحت الجنس الواحد السافل الذي هو اللون؛ فإنّ اللون جنس[4] سافل؛ فإنّ فوقه الكيفية المبصرة، و فوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة، و فوق الكيفية المحسوسة الكيف المطلق. و أيضاً: الاستقراء دلّ على أنّ المتباينين لا يضادّهما شيء واحد تضاداً حقيقياً. و لا يرد النقض بالحركة من الوسط و السكون؛ فإنّهما أمران متباينان يضادّهما شيء واحد، و هو الحركة إلى الوسط؛ لأنّ[5] السكون لا يكون ضدّاً للحركة، بل بينهما تقابل العدم و الملكة.

---

۱. قوله: فإنّ بدن الحيّ يستلزم الخ. أقول: عند من لم يقل (ب: نسخة بدل: لا يقول) بإحالة (ب: بالحالة) الثالثة (الجرجاني).

۱. ج، د: آخرين.

۲. قوله: دلّ على أنّ التضاد الحقيقي لا يكون الخ. أقول: زعم بعضهم وقوع التضاد في الأجناس؛ فإنّ الخير و الشرّ جنسان لأنواع كثيرة و هما متضادّان. و أجيب: بأنّ الخير هو حصول كمال للشيء و الشرّ عبارة عن عدمه له، فبينهما تقابل العدم و الملكة. و أيضاً: ليسا ذاتيين لما تحتهما، فلا يكونان جنسين، بل هما عارضان لما صدق عليه. و زعم بعضهم أيضاً أنّ الاندراج تحت جنس واحد ليس بشرط؛ فإنّ الشجاعة تضاد التهوّر مع اندراجهما تحت جنس الفضيلة و الرذيلة. و أجيب: بأنّ الفضيلة عارضة لماهية الشجاعة و الرذيلة لماهية التهوّر. و لو سلّم أنّهما نوعان لهما فلا نسلّم أنّهما متضادان؛ لأنّ الكلام في التضاد الحقيقي، و الشجاعة واسطة (ب: وسط) بين التهوّر و الجبن، لا (ب: فلا) يكون ضداً لشيء منهما، كذا في شرح الملخّص (الجرجاني).

۳. د: آخران.

٤. ب: + واحد.

٥. أ، ب، ج: فإنّ.

[الفصل السادس: في العلّة و المعلول]

[المبحث الأوّل: في أقسام العلّة]

قال:

الفصل السادس: في العلّة و المعلول. و فيه مباحث.

الأوّل: في أقسام العلّة، و هي أربعة؛ لأنّ ما يحتاج إليه الشيء إمّا أن يكون جزءاً منه أو لا يكون. و الأوّل إمّا أن يكون الشيء به بالفعل، و هو الصورة، أو بالقوّة، و هو[1] المادّة، و يسمّى العنصر و القابل أيضاً. و الثاني إمّا أن يكون مؤثّراً في وجوده، و هو الفاعل، أو في مؤثّريته، و هو الداعي و الغاية.

أقول:

لمّا فرغ من الفصل الخامس في الوحدة و الكثرة شرع في الفصل السادس في العلّة و المعلول، و ذكر فيه أربعة مباحث؛ الأوّل: في أقسام العلّة، الثاني: في تعدّد العلل و المعلولات، الثالث: في الفرق بين جزء المؤثّر و شرطه، الرابع: في أنّ الشيء الواحد هل يكون قابلاً و فاعلاً معاً؟

المبحث الأوّل: في أقسام العلّة. علّة الشيء ما يحتاج إليه الشيء، فإن كان جميع ما يحتاج إليه الشيء[2] فهو العلّة التامّة، و إن كان بعض ما يحتاج إليه الشيء فهو العلّة الناقصة. فيدخل في العلّة التامّة الشرائط و زوال المانع. و ليس المراد من دخول زوال المانع في العلّة التامّة أنّ العدم يفعل شيئاً، بل المراد به أنّ العقل إذا لاحظ وجوب[3] وجود المعلول لم يجده حاصلاً بدون عدم المانع. و العلّة التامّة المشتملة على جميع العلل الناقصة لا تكون موجودة واحدة مركّبة في الأعيان؛ لامتناع تركّب الشيء من

---

١. س: هي.

٢. قوله: فإن كان جميع ما يحتاج إليه الشيء. أقول: بمعنى أنّه لا يحتاج إلى أمر خارج عنه، فلا ينافي كون العلّة التامّة بسيطة (الجرجاني).

٣. ج: - وجوب.

الأمور الوجودية و العدمية في الأعيان، بل العلّة التامّة موجودة واحدة مركّبة في العقل، فلا يلتفت إلى ما يقال[1] من أنّ المعلول إذا كان موجوداً في الخارج يجب أن يكون علّته التامّة موجودة أوّلاً.

ثمّ العلل الناقصة أربعة[2]: صورية و مادية و فاعلية و غائية. و ذلك لأنّ العلّة الناقصة إمّا أن تكون جزءاً من المعلول أو خارجة عنه؛ إذ يمتنع أن تكون نفس المعلول. و الأوّل إمّا أن يكون المعلول به بالفعل، و هو الصورة، كصورة السرير بالنسبة إليه. أو يكون المعلول به بالقوّة، و هي المادّة، كالخشب بالنسبة إلى السرير، و يسمّى العنصر باعتبار أنّه جزء و هو أصل المركّب، و القابل أيضاً باعتبار أنّه محلّ للصورة.

و الثاني- أي العلّة الناقصة الخارجة عن المعلول- إمّا أن تكون مؤثّرة في وجوده، أي يكون وجود المعلول منها، و هو الفاعل، كالنجار بالنسبة إلى السرير، أو تكون مؤثّرة في مؤثّرية الفاعل، أي الفاعل لأجله صار فاعلاً، و هو الداعي و الغاية. و أمّا الشرائط و ارتفاع الموانع فراجعة إلى تتميم العلّة المادية أو الفاعلية[3]، فلهذا لم يجعلهما قسمين بالاستقلال.

---

١. قوله: فلا يلتفت إلى ما يقال. أقول: المقصود من هذا القول إمّا بيان حال العلّة التامّة للموجود الخارجي، و إمّا إيراد شبهة على من جعل زوال المانع داخلاً في العلّة التامّة. و الحقّ أنّ الموجودات الخارجية لها علل تامّة لا يجب أن تكون موجودة، بل الواجب هو وجود الفاعل الذي هو للمؤثّر (ب: المؤثّر)؛ إذ لا يتصوّر تأثير إلّا من موجود، و أمّا الأمور العدمية فلا يقتضي العقل تأثيرها، بل لا بدّ من أن يكون لها مدخل في تأثير المؤثّر، فإذا وجد المعلول في الخارج فكلّ ما يتوقّف وجوده على وجوده كان موجوداً فيه، و كلّ ما يتوقّف وجوده على عدمه فيه كان معدوماً فيه؛ فإن أريد بوجود العلة التامّة هذا المعنى، فهو حقّ لا نزاع فيه، و إن أريد كونها موجودة واحدة حقيقية، فلا يجب صدق ذلك كلّياً (الجرجاني).

٢. قوله: ثمّ العلل الناقصة أربع. أقول: المركّب الحقيقي الصادر عن الفاعل المختار لا بدّ له من هذه الأربع، و إذا صدر عن الموجب يحتاج إلى ثلاثة منها؛ لسقوط العلّة الغائية. و البسيط الصادر من المختار يحتاج إلى الفاعلية و الغائية فقط، و الصادر عن الموجب (ب: + بالذات) يحتاج إلى الفاعلية فقط (الجرجاني).

٣. قوله: و ارتفاع الموانع فراجعة إلى تتميم العلّة. أقول: قال في شرح الملّخص: إنّ الشرائط و عدم الموانع داخلة في العلّة المادية؛ لامتناع قبول الشيء صورة شيء آخر بدون حصول شرائطه و ارتفاع موانعه، و أمّا الآلات و الأدوات فداخلة في العلّة الفاعلية؛ لامتناع تأثير الشيء في وجود غيره بدون ما يحتاج إليه من الآلات و الأدوات (الجرجاني).

[المبحث الثاني: في تعدّد العلل و المعلولات]

قال:

الثاني: في تعدّد العلل و المعلولات. المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه علل مستقلّة، و إلّا لا تستغني بكلّ واحد عن كلّ واحد، فيكون مستغنياً و محتاجاً عنها و إليهما معاً، و هو محال.

و المتماثلان يجوز تعليلهما بمختلفين كالتضاد، و المركّب قد يتعدّد آثاره، و كذا البسيط؛ إن تعدّدت الآلات و المواد، و إن لم تتعدّد فمنعه جمهور الحكماء، و تمسّكوا بأنّ مصدرية هذا غير مصدرية ذاك، فإن دخلا أو أحدهما في ذاته لزم التركيب، و إن خرجا كانا معلولين، فيعود الكلام و يلزم التسلسل.

و أجيب: بأنّ المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج. و عورض بأنّ الجسمية تقتضي التحيّز و قبول الأعراض الوجودية عندكم مع بساطتها.

أقول:

المبحث الثاني: في تعدّد العلل و المعلولات. المعلول الواحد بالشخص يمتنع أن يجتمع عليه علل أو علّتان كلّ واحد منهما مستقلّة. و لنبين ذلك في علّتين مستقلّتين. فنقول: لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علّتان مستقلّتان لكان واجبَ الوقوع بكلّ منهما؛ لأنّه لو لم يجب وقوعه بكلّ منهما فلا يخلو إمّا أن يجب وقوعه بإحداهما أو لا، و الأوّل يقتضي أن يكون إحداهما غير مستقلّة، و الثاني يقتضي أن لا يكون كلّ واحدة منهما علّة مستقلّة، و التقدير أن كلّ واحدة منهما علّة مستقلّة، هذا خلف. و وجوب المعلول بكلّ منهما يستلزم استغنائه بكلّ واحدة منهما عن كلّ واحدة منهما، فيكون مستغنياً عن كلّ واحدة منهما[1] محتاجاً إليهما معاً[1]، و هو محال.

---

١. ب: + و.

و أمّا المتماثلان المتّحدان بالنوع، فيجوز تعليلهما بعلّتين مختلفتين مستقلّتين؛ على معنى أنّ أحد المتماثلين واقع بإحداهما و الآخر بالأخرى، و ذلك كالتضاد بين السواد و البياض؛ فإنّه نوع واحد يندرج تحته فردان متماثلان؛ أحدهما تضاد السواد للبياض و الآخر تضاد البياض للسواد، و تضاد السواد للبياض معلّل بالسواد بالقياس إلى البياض؛ على معنى أنّ السواد محلّ لتضاده للبياض[٢]، و عروض التضاد له بالقياس إلى البياض، و تضاد البياض للسواد معلّل بالبياض بالقياس إلى السواد؛ على معنى أنّ البياض محلّ لتضاده للسواد، و عروض التضاد له بالقياس إلى السواد.

قيل: الطبيعة النوعية لا تخلو إمّا أن يكون محتاجة إلى واحدة من العلّتين المستقلّتين بعينها[١]، فلا يعرض لها الحاجة بالقياس إلى غيرها[٣]، فلم تقع بغيرها، و إمّا أن تكون غنية عنها، فلا يعرض لها الحاجة بالقياس إليها، فلم تقع بها.

لا يقال: الطبيعة النوعية[٤] من حيث هي لا تكون لذاتها محتاجة إليها أو غنيّة عنها. لأنّا نقول: الطبيعة من حيث هي إمّا أن يتوقّف على هذه العلّة المستقلّة أو لا، و الأوّل يقتضي الحاجة إليها، و الثاني يقتضي الغناء عنها.

و أجيب عن أصل الشبهة: بأنّ الطبيعة من حيث هي هي غنيّة عنها. قوله: فلا يعرض لها الحاجة بالقياس إليها فلم تقع بها، قلنا: الحاجة لم تعرض لها بالقياس إليها، بل الحاجة إنّما عرضت[٥] لفردها الذي هو أحد المتماثلين، و الطبيعة غنيّة عن كلّ واحدة

---

١. قوله: فيكون مستغنياً عن كلّ واحدة الخ. أقول: قيل: لا استحالة في ذلك؛ فإنّ الاحتياج إلى إحداهما من حيث إنّها علّة موجبة له، و الاستغناء عنها من حيث إنّ الأخرى علّة موجبة له، و المستحيل هو الاستغناء و الاحتياج من جهة واحدة، بل الصواب أن يقال: يلزم استغناؤه عنهما معاً، فيلزم استغناء المعلول عن العلّة (الجرجاني).

٢. قوله: على معنى أنّ السّواد محلّ لتضاده الخ. أقول: الحاصل أنّ تضاد السواد له علّة تامّة يعتبر فيها السواد على أنّه محلّ له دون البياض؛ إذ لا يعتبر هو فيها بكونه محلّاً له، و بالعكس من ذلك حال علّة تضادّ البياض، فيكون العلّتان متغايرتين قطعاً. و في كون التضاد من الموجودات العينية نظر (الجرجاني).

٣. قوله: فلا يعرض لها الحاجة بالقياس إلى غيرها. أقول: لأنّها إذا كانت من حيث هي هي محتاجة إلى تلك العلّة المعيّنة، فلا ينفكّ عنها الاحتياج إليها، فلا يقع بدونها، فلا يعرض لها الحاجة بالقياس إلى غيرها (الجرجاني).

٤. أ: ـ النوعية.

٥. أ: تعرض.

منهما بعينها و محتاجة إلى علّة مّا، لكن كلّ واحد من المتماثلين لمّا احتاج إلى علّة معيّنة و اقتضته تلك العلّة لزمتها[١] الطبيعة؛ لاشتمال ذلك التماثل[٢] عليها.

قوله: و المركب قد يتعدّد آثاره، أي يجوز أن يكون المركّب علّة مستقلّة لمعلولات متعدّدة، كالآثار الصادرة عن كلّ من العناصر الأربعة[٣]. و كذا البسيط قد يتعدّد آثاره؛ إن تعدّدت الآلات أو القوابل[٤]، كالعقل الأوّل الذي هو مبدأ لعقل و نفس و فلك[٥]. و أمّا البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدّد فيه بوجه من الوجوه من غير آلة و قابل، فمنع جمهور الحكماء تعدّد آثاره، و تمسّكوا بأنّه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكان مصدرية هذا غير مصدرية ذلك[٦]، فهذان المفهومان إن دخلا أو أحدهما في ذاته لزم التركيب[٧]، و إن كانا خارجين، أو أحدهما نفساً و الآخر خارجاً يلزم أن يكونا معلولين- إن كانا خارجين- أو الذي يكون خارجاً و[٨] هو معلول، فيعود الكلام فيه، و يلزم التسلسل.

و أجيب: بأنّ المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج؛ لأنّ المصدرية أمر إضافي، و الأمر الإضافي اعتباري، و الأمر الاعتباري يستغني عن العلّة، فلا يلزم التسلسل على تقدير خروجهما أو خروج أحدهما.

---

١. أ، ب: لزمته. ج: لزمت.

٢. أ: المماثل. ب، ج: المتماثل.

٣. قوله: كالآثار الصادرة عن كلّ من العناصر الأربعة. أقول: كالبرودة و الرطوبة الصادرين عن الماء الذي هو مركّب من الهيولى و الصورة الجسمية و الصورة النوعية (الجرجاني).

٤. قوله: إنّ تعدّدت الآلات أو القوابل. أقول: مثال تعدّد الآلات النفس الناطقة التي تصدر عنها آثارها بتوسّط آلاتها، و مثال تعدّد القوابل العقل الفعّال الذي يفيض الصور و الأعراض على المواد العنصرية (الجرجاني).

٥. قوله: هو مبدأ لعقل الخ. أقول: بسبب الاعتبارات و الجهات التي فيه (الجرجاني).

٦. أ: ذاك.

٧. قوله: فهذان المفهومان إن دخلا. أقول: لا يجوز أن يكون كلّ واحد منهما نفساً له، و إلّا لكان له ذاتان مختلفتان، فإن كان أحدهما نفسه و الآخر جزؤه يلزم التركيب وحده، (ب: + و إن كان الآخر خارجاً عنه عارضاً له يلزم التسلسل وحده) و إن كان أحدهما جزءاً و الآخر خارجاً عنه يلزم التركيب و التسلسل معاً، و إن كانا معاً جزئين (ب: + له) يلزم التركيب فقط، و إن كانا معاً عارضين (ب: + له) يلزم التسلسل فقط. هذه هي الأقسام العقلية (الجرجاني).

٨. أ، ب: - و.

و عورض: بأنّ الجسمية تقتضي التحيّز و قبول الأعراض الوجودية عندكم مع بساطتها.

و ردّ الجواب بأنّ المصدرية على معنيين؛ أحدهما أمر إضافي يعرض لذات العلّة[١] بالقياس إلى معلوله من حيث يكونان معاً باعتبار العلّية و المعلولية، و الكلام ليس فيه. و الثاني كون العلّة بحيث يجب عنها المعلول، و هو بهذا المعنى مقدّم على المعلول[٢]؛ لأنّ كون العلّة بحيث يجب عنها المعلول[٣] متقدّم[٤] بالذات على المعلول، و هذا المعنى غير الإضافة العارضة للعلّة بالقياس إلى المعلول، المتأخّرة[٥] عن ذاتيهما[٦]، و كلامنا فيه، و هو أمر واحد إن كان المعلول واحداً، و ذلك الأمر قد يكون هو ذات العلّة بعينها إن كانت العلّة علّة لذاتها، و قد يكون حالة تعرض لها إن كانت علّة لا لذاتها، بل بحسب حالة

---

١. قوله: أحدهما أمر إضافي يعرض لذات العلّة. أقول: فإنّ العقل إذا لاحظ الشيء مقيساً إلى معلوله أدرك لهما إضافتين- أعني المصدرية و الصادرية- فهما أمران إضافيان يعرضان لهما في العقل متأخّران عنهما هناك، و لا وجود لهما في الخارج أصلاً، (ب: + إذ ليس في الخارج) إلّا ذات المصدر أعني العلّة، و ذات الصادر أعني المعلول، و ليس كون الأوّل مصدراً و (ب: + كون) الثاني صادراً من الأمور المتحقّقة في الأعيان؛ إذ ليس في الخارج (ب: - إذ ليس في الخارج) (الجرجاني).

٢. قوله: و الثاني كون العلّة بحيث يجب عنها المعلول، و هو متقدّم بالذات. أقول: فإن قيل: كون العلّة بحيث يجب عنها المعلول أيضاً مفهوم إضافي متأخّر عن ذاتي العلّة و المعلول، فكيف يكون أمراً حقيقياً متقدّماً على المعلول؟ قلنا: لا شكّ أنّ للعلّة خصوصية باعتبارها يصدر عنها معلولها المعيّنة (ب: المعلول المعيّن)، و لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره. مثلاً إذا فرضنا أنّ الماء يصدر عنه البرودة، فلا بدّ و أن يكون له خصوصية معها لا تكون له تلك الخصوصية مع غيرها، و بحسب ذلك يتعيّن صدور البرودة عنه دون الحرارة و غيره، و في الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر (ب: المصدرية)، فتكون موجودة قطعاً. و إذا عرفت هذا فنقول: إنّهم أرادوا بالمصدرية و بكون العلّة بحيث يجب عنها المعلول، تلك الخصوصية، و لا نعني بالخصوصية أمراً إضافياً يعرض لمفهوميهما (ب: - يعرض لمفهوميهما) لتعود المناقشة فيها، بل أمراً مخصوصاً له ارتباط و تعلّق و اختصاص بالمعلول المخصوص، فلا يكون له ذلك مع غيره. و السبب في هذا الإشكال هو ضيق العبارة عمّا هو المقصود في هذا المقام، فإذا عبّر عنه بعبارات مختلفة فربما اتّضح المرام و اندفع الاشتباه اللفظي الذي يتبادر إليه الأوهام (الجرجاني).

٣. أ: - بهذا المعنى مقدّم على المعلول؛ لأنّ كون العلّة بحيث يجب عنها المعلول.

٤. ب: مقدّم.

٥. ج: المتأخّر.

٦. ب: ذاتهما.

أخرى، و إذا كان المعلول فوق واحد[١] فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً، و حينئذ يلزم التسلسل في الأمور الحقيقية أو التركيب، و كلاهما محالان.

قيل: المصدرية إن لم تكن صفة حقيقية لم يتمّ البرهان لما ذكر، و إن كانت صفة حقيقية كان للفاعل جهة أخرى غير الماهية، فلا يكون الفاعل واحداً من جميع الوجوه، و الكلام فيه.

و أيضاً: لو صحّ هذا الدليل لزم أن لا يصدر من الواحد شيء أصلاً. و تقريره من وجهين؛ الأوّل: لو صدر عنه شيء فكونه مصدراً له أمر مغاير له لكونه نسبة، فهو إمّا داخل أو خارج، و هلمّ جرّاً[٢].

الثاني: أنّه[٣] لو صدر عنه شيء لزم أن يصدر عنه اثنان؛ لأنّه لو صدر عنه شيء فكونه مصدراً له أمر[٤] مغاير له، و هو لا يجوز أن يكون جزءاً له لما مرّ، فيكون خارجاً عنه[٥] معلولاً له، فقد صدر عنه اثنان.

و الجواب: أنّ المصدرية بالمعنى الذي ذكرنا صفة حقيقية. قوله[٦]: لو كانت المصدرية[٧] صفة حقيقية كان للفاعل جهة أخرى غير الماهية، فلا يكون الفاعل واحداً من جميع الوجوه، قلنا: لو كان المعلول واحداً يكون ذلك المعنى نفس الفاعل و لا محذور فيه، و إن كان[٨] فوق واحد يلزم أن يكون أحدهما غير الفاعل بالضرورة، و يلزم منه أن يكون للفاعل جهة أخرى، فلا يكون الفاعل واحداً من جميع الوجوه، و يلزم الخلف؛ لأنّه حينئذ يلزم أن يكون ما فرضناه واحداً من جميع الوجوه غير واحد.

---

١. أ: واحداً.

٢. أ: و يتمّ إلى آخره. ب: و يتمّ الحجّة.

٣. أ: - أنّه

٤. أ، ب: - له أمر.

٥. أ: - عنه.

٦. ج: + و قوله.

٧. ب: لو كان المصدر.

٨. ج: + المعلول.

و أمّا قوله في الوجه الأوّل: لو صدر عنه شيء فكونه مصدراً له أمر مغاير له لكونه نسبة، قلنا: كونه مصدراً بالمعنى الثاني لا يكون نسبة، بل يكون عين المصدر إن كان مصدراً لواحد، و لا يلزم المحذور. و بهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني[1].

و[2] أمّا المعارضة بالجسمية التي تقتضي التحيّز و قبول الأعراض الوجودية، فساقطة[3] فإنّ[4] الجسمية- و إن كانت بسيطة في الخارج- ففيها جهات متعدّدة من الماهية و الوجود و الإمكان و الوجوب، و لا امتناع في صدور الكثير من البسيط عند تعدّد الجهات.

[المبحث الثالث: في الفرق بين جزء المؤثّر و شرطه]

قال:

الثالث: في الفرق بين جزء المؤثّر و شرطه. الجزء ما يتوقف عليه ذات المؤثّر، و الشرط ما يتوقف عليه تأثيره لا تحقّق ذاته، كاليبوسة للنار.

أقول:

المبحث الثالث: في الفرق بين جزء المؤثّر- أي الفاعل- و شرط المؤثّر. جزء المؤثّر ما يتوقف عليه ذات المؤثّر مقوّماً له، و شرط المؤثّر[5] ما يتوقف عليه تأثير المؤثّر في غيره، و لا يتوقف عليه تحقّق ذات المؤثّر، كاليبوسة للنار؛ فإنّ اليبوسة تتوقف عليها

---

١. قوله: و بهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني. أقول: فإن قلت: الشارح قد أجاب عن المناقضة و المعارضة جميعاً و اجتهد في تصحيح قاعدة الحكماء بما لا مزيد عليه، و قد ساعده بتوضيح ما ذكره بعض الأفاضل في تحقيقه، فما المخلص عن هذا المضيق؟ قلت: ربما يمنع ما ذكر من حديث الخصوصية، و إن احتجّوا فيه إلى (ب: على) دعوى الضرورة، و الصواب أنّ تلك القاعدة إنّما تنفعهم أن لو كان المبدأ تعالى موجباً، و أمّا إذا كان مختاراً- كما هو الحقّ- فيصدر عنه بحسب تعلّقات إرادته ما شاء، و لا يلزم محذور أصلاً (الجرجاني).

٢. أ: - و.

٣. أ: فساقط.

٤. أ: بأنّ.

٥. أ: و شرطه.

تأثير النار في الغير، و لا يتوقف تحقّق ذات النار على اليبوسة.

[المبحث الرابع: أنّ الشيء الواحد هل يجوز أن يكون قابلاً و فاعلاً معاً؟]

قال:

الرابع: قيل: الشيء الواحد لا يكون قابلاً و فاعلاً معاً؛ لأنّ القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول، و الفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه، و لأنّ القبول غير الفعل، فلا يكون مصدر أحدهما مصدراً للآخر[1].

قلنا: عدم استلزام الشيء باعتبارٍ لا ينافي استلزامه باعتبار آخر، و لهذا قيل: نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان العام، و القول بأنّ البسيط لا يتعدّد آثاره قد سبق.

أقول:

المبحث الرابع: في أنّ الشيء الواحد هل يجوز أن يكون قابلاً لشيء و فاعلاً له؟ قال[2] الحكماء: الشيء الواحد الذي لا تكثّر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدّد الآلات و الشرايط[3] لا يكون قابلاً لشيء و[4] فاعلاً له لوجهين؛ أحدهما: أنّ القبول و الفعل متنافيان عند اتحاد نسبة القبول و نسبة الفعل؛ بأن تكون نسبة القبول واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة الفعل بينهما، أي الذات الذي عرض له القابلية بعينه هو الذات الذي عرض له الفاعلية، و كذا[5] الشيء الذي عرض له المقبولية بعينه هو الشيء الذي عرض له المفعولية.

---

١. أ، س: مصدر الآخر.

٢. أ، ج، د: قالت.

٣. أ: آلات و شرايط.

٤. أ: - و.

٥. أ: كذلك.

و الذي يدلّ على تنافي الفعل و القبول عند اتحاد النسبة التنافي بين لازميهما[1]، أي استلزام الفعل المفعول و عدم استلزام القبول المقبولَ؛ فإنّ القابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول[2]، و الفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول[3]؛ فإنّ[4] القابل من حيث هو قابل يمكن له المقبول بالإمكان الخاص، و الفاعل من حيث هو فاعل يجب عنه المفعول، و الاستلزام و عدم الاستلزام[5] إذا اعتبرا[6] بالنسبة إلى شيء واحد يتحقق المنافاة بينهما، و تنافي اللازمين يستلزم تنافي ملزومَيهما[7]، و إذا كان الفعل و القبول متنافيين لا يكون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً، و إلّا يلزم الجمع بين المتنافيين في محل واحد من جهة واحدة.

الوجه الثاني: أنّ القبول غير الفعل فلا يكون كلاهما عين الذات، فإن دخلا أو أحدهما في الذات لزم التركيب، و إن خرجا أو أحدهما يلزم التسلسل؛ لأنّه حينئذ[8] مصدر الفعل غير مصدر القبول، فننقل الكلام إليه و يلزم التسلسل.

أجاب المصنّف: بأنّ عدم استلزام الشيء للآخر[9] باعتبارٍ لا ينافي استلزامه له باعتبار آخر؛ فإنّ اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية، فباعتبار القابلية غير مستلزم و باعتبار

---

١. ب: لازمهما.

٢. قوله: فإنّ القابل من حيث هو قابل الخ. أقول: فإنّ القابل وحده لا يكون علّة تامّة؛ إذ لا بدّ من فاعل (ب: الفاعل)، بخلاف الفاعل؛ إذ ربما يكون علّة تامّة، و لا يحتاج المعلول إلى قابل؛ لقيامه بذاته. فنسبة الفاعل إلى المفعول جاز أن يكون بالوجوب، و يستحيل ذلك في نسبه القابل إلى المقبول. و أمّا أنّ تلك النسبة لا يلزم أن يكون بالوجوب، فلا يضرّ بالمقصود. هكذا حقّقة بعض العلماء المتأخّرين، و لا يظنّ (ب: لا تظنّن) أنّ المراد أنّ الفاعل مع صفة الفاعلية يستلزم المفعول؛ فإنّ القابل أيضاً كذلك (الجرجاني).

٣. أ: له.

٤. أ: لأنّ.

٥. ب: عدمه.

٦. ب، ج: اعتبرنا.

٧. أ: الملزومين.

٨. ج، د: + يكون.

٩. ب، ج: الآخر.

الفاعلية مستلزم، و الممتنع هو استلزام الشيء الآخر و عدم استلزامه له باعتبار واحد؛ لأنّ استلزام الشيء للآخر[١] باعتبار لا ينافي عدم استلزامه له باعتبار آخر.

قيل: نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان العام[٢] و نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب، فلا يكون بينهما تناف؛ إذ لا تنافي بين الوجوب و الإمكان[٣]. و القول بأنّ البسيط لا يتعدّد آثاره قد سبق.

١ . أ، ب: الآخر.

٢ . قوله: قيل: نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان العام. أقول: تفريعه على ما علّله به غير واضح؛ فإنّ الاستلزام من جهةٍ إذا لم يناف عدمه من جهة أخرى جاز أن تكون نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان الخاص، و نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب، و لا منافاة. و الظاهر أنّه منع للمقدّمة القائلة بأنّ نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان الخاص، أي لا نسلّم ذلك، بل بالإمكان العام، و لا ينافي الوجوب. و ترتيب البحث يقتضي تقديمه، و إنّما أخّر لأنّه جعل تبعاً لما هو العمدة في الجواب، فكأنّه قيل: و لدفع المنافاة و تقويته قيل: نسبة القابل الخ (الجرجاني).

٣ . أ، ب: + العام.

[الباب الثاني: في الأعراض]

[الفصل الأوّل: في المباحث الكلّية]

[المبحث الأوّل: في تعداد أجناس الأعراض]

قال:

الباب الثاني في الأعراض. و فيه فصول.

الأوّل: في المباحث الكلّية.[1] الأوّل: في تعداد[2] أجناسها. المشهور انحصار الأعراض في المقولات التسع، و هي:

الكمّ، و هو ما يقبل القسمة لذاته كالأعداد و المقادير.

و الكيف، و هو ما لا يقبل القسمة لذاته و لا يتوقف تصوّره على تصوّر غيره كالألوان.

و الأين، و هو حصول الشيء في المكان.

و المتى، و هو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا.

و الوضع، و هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض و إلى[3] الأمور الخارجة عنه[4] كالقيام و القعود[5] و الاستلقاء.

و الإضافة، و هي النسبة العارضة للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى كالأبوّة و البنوّة.

---

١. س: + و فيه مباحث.

٢. د: تعدّد.

٣. أ: – إلى.

٤. د: الخارجية.

٥. أ، س: – و القعود.

و المِلك، و هو الهيئة الحاصلة للشيء بحسب[١] ما يحيط[٢] به[٣] و ينتقل بانتقالـه كالتعمّم و التقمّص.

و أن يفعل، و هو كون الشيء مؤثّراً في غيره كالقاطع ما دام قاطعاً.

و أن ينفعل، و هو كون الشيء متأثّراً عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعاً.

فاعلم[٤]: أنّ النقطة و الوحدة خارجتان عنها و أنّ جنسيتهما غير معلومة؛ لاحتمال أن يكون كلّ واحد منها[٥] أو بعضها مقولاً على ما تحتها[٦] قولاً عرضياً، و أنّ العرض ليس جنساً لها؛ لأنّ عرضيتها مفتقرة إلى البيان.

أقول:

لمّا فرغ من الباب الأوّل في الأمور الكلّية من الكتاب الأوّل في الممكنات، شرع في الباب الثاني في الأعراض، و ذكر فيه أربعة فصول؛ الأوّل: في المباحث الكلّية، الثاني: في مباحث الكمّ، الثالث: في الكيف، الرابع: في الأعراض النسبية.

الفصل الأوّل: في المباحث الكلّية. و فيه خمسة مباحث؛ الأوّل: في تعدّد[٧] أجناسها، الثاني: في امتناع الانتقال عليها، الثالث: في قيام العرض بالعرض، الرابع: في بقاء الأعراض، الخامس: في امتناع قيام العرض الواحد بمحلّين.

المبحث الأوّل: في تعدّد[٨] أجناس الأعراض. اعلم: أنّ العرض هو الموجود في موضوع، و المراد بالموضوع هو المحلّ المستغني عن الحالّ متقوّماً بنفسه لا به. و المراد

---

١. د: بسبب. س: باعتبار.

٢. أ: يحيطه.

٣. د: –به.

٤. د: و اعلم.

٥. أ: منهما.

٦. أ: تحته.

٧. أ: تعداد.

٨. أ: تعداد.

بالموجود[١] في الموضوع هو الكون في شيء لا كجزء منه، و لا يصحّ مفارقته عنه؛ فإنّ لفظة: «كذا في كذا» تدلّ بالاشتراك أو[٢] التشابه على معان مختلفة[٣]، ككون الشيء في الزمان و في المكان و في الخصب و في الراحة و في الحركة، و كون الكلّ في الجزء و الخاص في العام؛ فإنّ لفظة «في» في جميعها ليست بمعنى واحد، فإنّ بعض هذه الأمور بالإضافة و بعضها بالاشتمال و بعضها بالظرفية[٤]. فعدم جواز الانتقال في تعريف الكون في الموضوع هو قرينة يفهم منها المقصود بلفظة «في»[٥] المستعملة فيه. و «لا كجزء منه»[٦] يحترز به عن مثل كون اللونية في السواد و الحيوانية في الإنسان. و قد تبيّن أنّ[٧] أمثال هذه ليست بأجزاء على الحقيقة، بل هي كالأجزاء.

و المشهور انحصار الأعراض المندرجة تحت جنس في المقولات التسع، و هي:

الكمّ، و هو عرض يقبل القسمة لذاته؛ سواء كان منفصلاً كالأعداد، أو متصلاً كالمقادير.

---

١. أ: بالوجود.

٢. أ: و.

٣. قوله: يدلّ بالاشتراك و التشابه. أقول: المراد من الاشتراك ما يتناول الحقيقة و المجاز أيضاً، و بالتشابه ما يتناول التواطئ و التشكيك (الجرجاني).

٤. قوله: بعضها بالاشتمال و بعضها بالظرفية الخ. أقول: أمّا الظرفية ففي الزمان و المكان، و أمّا الاشتمال فظاهر في كون الخاص في العام و كون الكلّ في الجزء ككون السرير في القطع الخشبية من الإضافة؛ إذ بينهما نسبة و إضافة محضة (ب: مختصة) باعتبار وجوده فيها بالقوّة، و أمّا الكون في الخصب و الراحة فمن الاشتمال، و الكون في الحركة من الإضافة، و لك أن تتكلّف خلاف ذلك (الجرجاني).

٥. د: + و.

٦. قوله: و لا كجزء منه. أقول: تجوّز بذلك (ب: احترز به) عن مثل كون اللونية، و أمّا الجزء الحقيقي فقد خرج بعدم جواز الانتقال؛ فإنّه يجوز انتقاله بخلاف ما يشبه الجزء؛ فإنّ السوادية و اللونية متّحدتان وجوداً، فلا يتصوّر المفارقة بينهما. فإن قلت: مفارقة الكلّ عن الجزء و الخاص عن العام ممّا لا يجوز، فلا يخرج كوناهما عن تعريف الكون في الموضوع. أجيب: بأنّهما لا يندرجان تحت قوله: الكون في شيء؛ إذ لا يفهمان منه إلّا بقرينة، فلا حاجة إلى إخراجهما بقيد. و تفصيله: أنّ الكون في شيء يطلق إطلاقاً ظاهراً شائعاً على كون الشيء في زمانه أو مكانه، و كون الجزء أو ما يشبهه في كلّه، فيجب الاحتراز عنهما. و إذا تأمّلت تحقّق عندك أنّ ما ذكره تعريف الكون في المحلّ، فيتناول كون الصورة في الهيولى أيضاً، و ينقسم إليهما باعتبار استغناء المحلّ عن الحالّ و عدم استغنائه عنه (الجرجاني).

٧. أ: بأنّ.

و الكيف، و هو عرض لا يقبل القسمة لذاته، و لا يتوقّف تصوّره على تصوّر غيره. فالأوّل يخرج الكمّ و الثاني الأعراض النسبية مثل الألوان.

و الأين، و هو حصول الشيء في المكان، و مفهومه إنّما يتمّ بنسبة الشيء إلى المكان الذي هو فيه، لا أنّه نفس النسبة إلى المكان. و الأين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي، و لا شكّ أنّ كون الشيء في مكانه، يكون نسبته إلى المكان من لوازمه، لا أنّه نفس هذه النسبة. و الأين الغير الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي، ككون الشيء في السوق.

و المتى، و[١] هو حصول الشيء في الزمان[٢]، ككون الكسوف في وقت كذا. و اعلم أنّ كثيراً من الأشياء يقع في طرف الزمان، أعني الآن، و لا تقع في الزمان، و يسأل عنه بـ متى، فـ «متى» هو حصول الشيء في الزمان أو في[٣] طرفه.

و الوضع، و[٤] هو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين؛ نسبة تقع بين أجزائه و بين جهات أجزائه في[٥] أن يكون لبعض منها موازاة و انحراف بالقياس إلى بعض آخر، و نسبة الأجزاء[٦] بالقياس إلى أمور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك الهيئة؛ إمّا أمكنة حاوية، أو متمكّنات محوية، كالقيام و القعود و الاستلقاء و الانبطاح.

و الإضافة، و هي النسبة العارضة للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى. هذا رسم لها، و تحقيقها[٧] أنّ الإضافة هيئة[٨] تكون ماهيتها معقولة بالقياس إلى تعقّل هيئة أخرى تكون تلك الهيئة أيضاً معقولة بالقياس إلى تعقّل الهيئة الأولى؛ سواء كانت الهيئتان متخالفتين

---

١. د: –و.

٢. ج، د: زمان.

٣. أ، ب: –في.

٤. ج، د: –و.

٥ ج: و.

٦. أ، ب: للأجزاء.

٧. أ: حقيقتها.

٨. قوله: و تحقيقها أنّ الإضافة هيئة. أقول: هذا تحقيق للرسم المذكور و تفصيل لمفهومه، لا أنّه حدّ للإضافة؛ إذ لا حدّ للأجناس العالية، و لا رسم لها تامّاً على ما هو المشهور (الجرجاني).

كالأبوّة و البنوّة، أو متوافقتين كالأخوّة من الجانبين، و ليس كل نسبة إضافةً؛ فإنّ النسبة[١] التي هي غير الإضافة و إن كانت ماهيتها معقولة بالقياس إلى تعقّل شيء آخر، لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولاً بالقياس إلى تعقّل النسبة[٢]، فالنسبة التي لا يؤخذ فيها الطرفان من حيث هي نسبة غير الإضافة[٣]، و النسبة التي يؤخذ الطرفان فيها هي الإضافة.

و الملك، و هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به و ينتقل بانتقاله كالتعمّم و التقمّص و التختّم و التسلّح[٥٤]. و منه ذاتي كحال الهرّة عند إهابها، و منه عرضي كحال الإنسان عند قميصه.

و أن يفعل، و هو كون الشيء مؤثّراً في غيره، كالقاطع ما دام قاطعاً.

و أن ينفعل، و هو كون الشيء متأثّراً عن غيره، كالمنقطع ما دام منقطعاً.

و اعلم أنّ النقطة و الوحدة خارجتان عنها، فيرد النقض بهما على من يجعل الأعراض تسعة، و أمّا من يجعل الأعراض المندرجة تحت جنس منحصرة في تسعة فلا يرد النقض بهما عليه، لكنّ القطع بأنّ أجناس الأعراض منحصرة في التسعة يتوقّف على بيان أنّ قول كلّ من هذه المقولات على ما تحته لا على سبيل الاشتراك و لا على سبيل التشكيك، بل على طريق[٦] التواطي، و لا أيضاً على سبيل قول اللازم الذي يقال على ما تحته بالسوية، و أن لا جنس غير هذه التسعة، و أنّه لا يكون اثنان منها أو أكثر مندرجة تحت جنس واحد[٧]، و أنّه[٨] لا يكون كلّ واحد منها تمام ماهية[٩] جزئياته المندرجة تحته،

---

١. أ: النسب.

٢. ج: + الأولى.

٣. أ، د: إضافة.

٤. أ: – و التسلّح.

٥. قوله: كالتعمّم و التقمّص. أقول: لا يراد بهما المعنى المصدري، بل الهيئة التابعة له (الجرجاني).

٦. ب: سبيل.

٧. أ: – واحد. ب: تحت الجنس.

٨. ب: أن.

٩ و. أ، ب: – ماهية .

و أنّ العرض ليس بجنس لها، لكن تحقيق ذلك عسير[١] جدّاً، و لم يوجد فيما نُقِل إلينا من الكتب التي وجدناها في هذا الفنّ ما يفي بتحقيق الحقّ فيه.

و الحقّ أنّ العرض ليس بجنس لها؛ لأنّ عرضية هذه الأجناس مفتقرة إلى البيان، فلم يكن العرض جنساً لها، و إلّا لم يفتقر[٢] إلى البيان[٣]؛ لأنّ الجنس ذاتي، و الذاتي لا يفتقر إلى البيان.

[المبحث الثاني: في امتناع الانتقال على الأعراض]

قال:

الثاني: في امتناع الانتقال عليها[٤]. أجمع عليه جمهور العقلاء، و احتجّوا بأنّ تشخّص أفرادها ليس لنفسها و لا للوازمها، و إلّا لانحصرت أنواعها في أشخاصها، و لا لعوارضها الحالّة فيها؛ لتوقّف حلولها على تعيّنها، فهو لمحالّها، فلا ينتقل عنها، بخلاف الجسم؛ فإنّه غير محتاج في تشخّصه إلى الحيّز، بل في تحيّزه، و هو حاصل باعتبار الحيّزين.

أقول:

المبحث الثاني: في امتناع الانتقال على الأعراض. أجمع[٥] جمهور العقلاء على امتناع الانتقال على الأعراض، و احتجّوا عليه بأنّ المقتضي لتشخّص أفرادها لا يكون ماهياتها و لا لوازمها[٦]، و إلّا انحصر[٧] أنواعها في أشخاصها، و لا عوارضها الحالّة فيها؛ لتوقّف

---

١. أ: عَسِرٌ.

٢. ب: لم تكن مفتقرة. ج: لم يكن مفتقراً.

٣. د: – فلم يكن العرض جنساً لها، و إلّا لم يفتقر إلى البيان.

٤. س: على الأعراض.

٥. ب، د: اجتمع.

٦. قوله: لا يكون ماهيتها و لا لوازمها. أقول: هذا إنّما يتمّ في الأعراض المتعدّدة الأشخاص، و أمّا في العرض المنحصر نوعه في شخصه، فلا (الجرجاني).

٧. ب: انحصرت.

حلول عوارضها الحالّة فيها على تشخّصها و تعيّنها، فلو توقّف تشخّصها على العوارض الحالّة فيها لزم الدور، و لا أمراً مبايناً لها، و إلّا لاستغنت[١] عن الموضوع؛ لأنّه في وجوده و تشخّصه مكتف بغير الموضوع و المكتفي في الوجود و التشخّص بغير المحلّ لا يفتقر إلى المحلّ، فيستغني عنه، و هو باطل، فتعيّن أن يكون تشخّصها بمحالّها أو بما حلّ فيها، و على التقديرين يفتقر في تشخّصه إلى الموضوع، فيكون الموضوع من جملة المشخّصات، فلا يصحّ الانتقال عنها[٢]؛ لأنّه إذا كان الموضوع مشخّصاً لها تكون محتاجة إلى موضوع مشخّص؛ لأنّ الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم[٣] موجوداً في الخارج[٤]، و ما هو[٥] كذلك لا يفيد تشخّص ما هو حالّ فيه، فالعرض إذن لا يتحقّق[٦] وجوده إلّا بموضوع بعينه، فلا يصحّ عليه الانتقال. و هذا بخلاف الجسم في احتياجه إلى الحيّز[٧]؛ فإنّ الجسم غير محتاج في وجوده و تشخّصه إلى الحيّز، بل يحتاج الجسم في

---

١. أ، د: لاستغنيت.

٢. أ: عليها.

٣. ب: من حيث هو مبهم لا يكون.

٤. قوله: لأنّ الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم الخ. لا يلزم من عدم إفادة الموضوع المبهم من حيث هو مبهم تشخّصَ (ب: لتشخّص) ما هو حالّ فيه- بناءً على انتفاء وجوده في الخارج- (د: + و) عدمُ إفادة الموضوع المطلق تشخّصَ (ب: لتشخّص) ما هو حالّ فيه؛ فإنّ المطلق موجود في ضمن المشخّصات، فلا يلزم الاحتياج إلى موضوع مشخّص. و الحاصل أنّ الأقسام فيه ثلاثة: الموضوع المعيّن الذي اعتبر فيه التعيين، و الموضوع المبهم الذي اعتبر فيه عدم التعيين، و الموضوع المطلق الذي لا يعتبر فيه التعيين و لا عدمه. فلا بدّ من إبطال الاحتياج إلى القسمين الأخيرين ليثبت الاحتياج إلى القسم الأوّل، و ما ذكره لا يفي بذلك. و الأولى أن يقال: إنّ المحلّ إذا لم يتشخّص بنفسه لم يفد تشخّص ما هو حالّ فيه (الجرجاني).

٥. أ، ب: لا يكون.

٦. ج: لم يتحقّق.

٧. قوله: و هذا بخلاف الجسم. أقول: هذا الكلام دفع لما يتوهّم من أنّ نسبة الأعراض إلى المحالّ كنسبة الأجسام إلى الأحياز، فلمّا جاز للأجسام الانتقال في الأحياز فليجز للأعراض من (ب: - من) الانتقال في المحالّ، و لمّا (ب: نسخة بدل: إن) لم يجز ذلك في الأعراض فليكن الحال كذلك في الأجسام. فأجاب بالفرق؛ فإنّ العرض لمّا احتاج في تشخّصه إلى محلّه المعيّن فلو فارقه (ب: + انعدم تشخّصه فينعدم هو في نفسه، و أمّا الجسم فيحتاج في تحيّزه المخصوص إلى حيّز معيّن، فإذا فارقه) لم يبق ذلك التحيّز موجوداً، و لا يستلزم ذلك انتفاء الجسم في نفسه؛ فإنّه ليس بجزء (ب: جزءاً) منه و لا لازماً له، نعم يلزمه مطلق التحيّز المحتاج إلى حيّز مّا، لا إلى حيّز معيّن (الجرجاني).

تحيّزه إلى حيّز غير معيّن، فلا يمتنع أن ينتقل من حيّز إلى آخر من حيث إنّه موجود[١] مشخّص، و لا من حيث هو[٢] متحيّز؛ لأنّ كونه متحيّزاً حاصل باعتبار الحيّزين.

[المبحث الثالث: في قيام العرض بالعرض]

قال:

الثالث: في قيام العرض بالعرض. منعه المتكلّمون؛ متمسّكين بأنّ المعنيّ بالقيام حصوله في الحيّز تبعاً لحصول محلّه، و ذلك المتبوع لا يكون إلّا جوهراً.

و هو ضعيف؛ إذ القيام هو الاختصاص الناعت؛ فإنّ صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيّزه. و إن سلّم، فلِمَ لا يجوز أن يكون تحيّز محلّه تبعاً لتحيّز محلّ آخر، و هو الجوهر؟

و احتجّ الحكماء بأنّ السرعة و البطؤ عرضان قائمان بالحركة، و أنّها المنعوتة بهما دون الجسم.

أقول:

المبحث الثالث: في قيام العرض بالعرض. منع جمهور المتكلّمين قيام العرض بالعرض؛ متمسّكين بأنّ المعنيّ بقيام الشيء بغيره حصوله في الحيّز تبعاً لحصول ذلك الغير فيه، فذلك الغير المتبوع لا يكون إلّا جوهراً؛ لأنّه لو كان عرضاً لكان حصوله في الحيّز تبعاً لحصول الغير فيه، و ذلك الغير لا يخلو إمّا أن يكون هو الحالّ الأوّل أو غيره، فإن كان الأوّل يلزم أن يكون حصول كلّ منهما في الآخر تبعاً لحصول الآخر فيه، فيلزم الدور، و هو محال. و إن كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجّح؛ إذ ليس جعل أحدهما قائماً بالآخر أولى من العكس[١]، فيلزم أن يكون هناك شيء[٢] كلّ منهما قائم به، و هو الجوهر.

---

١. د: + و.

٢. ب: إنّه.

١. قوله: فيكون جعله قائماً بالآخر أولى من العكس. أقول: الحاصل أنّه يجوز أن يكون أحد العرضين تابعاً للجوهر في التحيّز و الآخر تابعاً للأوّل في ذلك، فيكون هذا الثاني بحيث لا يمكن تبعيته للجوهر في التحيّز بدون توسّط الأوّل و تبعيته له في ذلك (الجرجاني).

٢. أ: - هناك شيء.

قال المصنّف: و هذا التمسّك ضعيف؛ إذ لا نسلّم أنّ قيام الشيء بغيره عبارة عن حصوله في الحيّز تبعاً لحصول ذلك الغير فيه، بل القيام عبارة عن اختصاص أحد الشيئين بالآخر على وجه يكون الأوّل ناعتاً و الثاني منعوتاً، و إن لم تكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة، و يسمّى الناعت حالّاً و المنعوت محلّاً؛ فإنّ صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيّزه. و إن سلّم أنّ القيام هو حصول الشيء في الحيّز تبعاً لحصول محلّه فيه، فلِمَ لا يجوز أن يكون تحيّز محلّه تبعاً لتحيّز محلّ آخر، و هو الجوهر. قوله: يلزم الترجيح بلا مرجّح، قلنا: لا نسلّم. قوله؛ إذ ليس جعل أحدهما قائماً بالآخر أولى من العكس، قلنا: يجوز أن يكون أحدهما قائماً بالآخر و الآخر قائماً بالجوهر، فجعل الآخر غير قائم به؛ لأنّه لم يحلّ فيه، فيكون جعله قائماً بالآخر أولى من العكس؛ لأنّه حالّ فيه.

و احتجّ الحكماء على قيام العرض بالعرض بأنّ السرعة و البطؤ عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم؛ فإنّ الحركة هي المنعوت بالسرعة و البطؤ دون الجسم.

[المبحث الرابع: في بقاء الأعراض]

قال:

الرابع: في بقاء الأعراض. منعه الشيخ، و تمسّك بأنّ البقاء عرض، فلا يقوم بالعرض. و بأنّه لو بقي لامتنع زواله؛ لأنّه لا يزول بنفسه؛ لاستحالة أن ينقلب الممكن ممتنعاً، و لا بمؤثّر[1] وجودي كطريان ضدّ؛ فان وجوده مشروط بعدم الضدّ الآخر، و لا عدمي كزوال شرط؛ فإنّه الجوهر، فيعود الكلام إليه، و يلزم الدور. و لا فاعل؛ إذ لا بدّ له من أثر، فيكون موجوداً[1] لا معدوماً[2].

١. س: لمؤثّر.

١. أ، س: موجداً.

٢. س: معدماً.

و أجيب عن الأوّل بمنع المقدّمتين، و عن الثاني بأنّ عدمه تقتضيه ذاته بعد أزمنة، و الإلزام مشترك، أو مؤثّر[١] مباين عن محله، أو انتفاء شرط، و هو عرض لا يستمرّ، أو فاعل، و لا نسلّم أنّ أثر الفاعل[٢] لا يكون عدماً متجدّداً، و قد تمسّك به النظّام في امتناع بقاء الأجسام.

أقول:

المبحث الرابع: في بقاء الأعراض. منع الشيخ أبوالحسن الأشعري بقاء الأعراض و تمسّك بوجهين؛ الأوّل: أنّ البقاء عرض قائم بذات الباقي، فلا يقوم بالعرض، و إلّا لزم قيام العرض بالعرض، و إذا لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض.

الثاني: أنّه لو بقي العرض لامتنع زواله، و اللازم ظاهر البطلان، فيلزم بطلان الملزوم[٣]. بيان الملازمة: أنّ العرض لا يزول بنفسه؛ لأنّه لو زال بنفسه لكان ممتنعاً لذاته، فيلزم أن ينقلب الممكن ممتنعاً؛ لأنّه قبل الزوال كان ممكناً.

و لا يزول بمؤثّر، أي موجب بالذات[٤] وجودي، كطريان ضدّ ذلك العرض الزائل عن[٥] المحلّ؛ لأنّ وجود الضدّ الطارئ على[٦] المحلّ مشروط بعدم الضدّ الآخر على[١] المحلّ، فلو تعلّل زوال الضدّ الآخر عن المحلّ بطريان وجود الضدّ الطارئ على[٢] المحلّ لزم الدور.

---

١. د: – مؤثّر.

٢. أ، س: أثره.

٣. ب: فالملزوم مثله.

٤. قوله: أي موجب بالذات. أقول: وجه الترديد في هذه الأقسام أنّ العلّة إمّا ذات العرض أو غيره، فذلك الغير إمّا مختار و إمّا موجب، و الموجب إمّا وجودي أو عدمي، و لا يتصوّر هذا التقسيم في المختار كما لا يخفى، فانحصرت في الأربعة (الجرجاني).

٥. ب، د: على.

٦. ج: عن.

١. أ، ج: عن.

٢. ج: عن.

و لا يزول العرض عن المحل[١] لمؤثّر[٢] موجب عدمي[٣]، كزوال شرط وجود ذلك العرض الزائل؛ فإنّ شرط وجود العرض الزائل الجوهر، فيعود الكلام إليه، و يلزم الدور؛ بأن يقال: عدم الجوهر لا يكون لنفسه، فيكون إمّا لمؤثّر وجودي[٤] كطريان ضد، فيلزم الدور، أو لمؤثّر عدمي كزوال شرط، و ذلك الشرط إن كان عرضاً يلزم الدور، و كذا إن كان جوهراً يلزم الدور، و إلّا يلزم أن يكون كلّ جوهر مشروطاً بجوهر آخر إلى ما لا نهاية له، و هو محال.

و لا يزول العرض عن المحلّ بفاعل[٥] مختار؛ لأنّ الفاعل المختار لا بدّ له من أثر وجودي؛ لأنّ العدم لا يكون أثراً له[٦]، فيكون الفاعل المختار موجوداً لا معدوماً[٧]، هذا خلف.

و أجيب عن الوجه الأوّل بمنع المقدّمتين، أي لا نسلّم أنّ البقاء عرض قائم بالباقي، و لا نسلّم أنّه لا يجوز قيام العرض بالعرض.

و أجيب عن الوجه الثاني: بأنّ زوال العرض عنه بنفسه[١]؛ بأن يكون عدم العرض تقتضيه ذات العرض بعد أزمنة، أي بعد بقائه زمانين أو[٢] أكثر.

فإن قلتم: يلزم حينئذ أن ينقلب الممكن ممتنعاً، قلنا: الإلزام مشترك؛ فإنّه إذا لم يبق العرض زمانين يلزم أن يكون عدمه يقتضيه ذاته بعد وجوده، فيلزم[٣] أن ينقلب الممكن

---

١. ب، د: عنه.

٢. ج، د: بمؤثّر.

٣. قوله: و لا يزول العرض عن المحلّ لمؤثّر موجب عدمي الخ. أقول: إنّما جاز أن يكون المؤثّر عدمياً؛ لأنّ الكلام في المعلول العدمي (الجرجاني).

٤. قوله: فيكون إمّا لمؤثّر وجودي. أقول: هذا مشكل؛ فإنّ هذا التقدير يشعر بأنّ الجوهر له ضدّ، و إنّما يتأتّى ذلك إذا اكتفي في تحقّق التضاد بالمحلّ كما ذهب إليه طائفة، و لا يشترط فيه الموضوع كما هو المشهور (الجرجاني).

٥. ب: لفاعل.

٦. أ، ب: - له.

٧. أ: موجداً لا مُعدِماً.

١. ب: لنفسه.

٢. ب: و.

٣. د: فيلزمه.

ممتنعاً. أو نقول: زوال العرض عن المحلّ بمؤثّر وجودي مباين عن محلّ العرض، و هو طريان ضدّ ذلك العرض الزائل على[١] محلّ آخر، و طريان الضدّ على[٢] محلّ آخر غير مشروط بزوال العرض الآخر عن المحلّ، فلا يلزم الدور. أو نقول: زوال العرض عن المحلّ لمؤثّر عدمي، و هو انتفاء شرط هو عرض لا يستمرّ وجوده؛ فإنّ العرض قسمان: قارّ الذات مستمرّ الوجود كالطعوم و الألوان، و غير قارّ الذات كالحركة و الصوت[٣]، و يكون شرط وجود ذلك العرض القارّ عرضاً غير مستمرّ الوجود، فعند عدمه يزول العرض الباقي. أو نقول: زوال العرض عن المحلّ للفاعل المختار، و لا نسلّم أنّ أثره لا يكون عدماً؛ فإنّه يجوز أن يكون العدم المتجدّد أثراً للفاعل المختار[٤].

و قد تمسّك النظّام[٥] بالوجه الثاني في امتناع بقاء الأجسام؛ فإنّه[٦] لو بقي الأجسام لامتنع زوالها، و اللازم باطل؛ لأنّ الأجسام تنتفي عند القيامة. بيان الملازمة: أنّ الجسم لا يزول لنفسه[١] و لا لمؤثّر[٢] وجودي و لا لمؤثّر عدمي و لا لفاعل مختار، و قد عرفت تقرير هذا الوجه و فساد مقدّماته.

[المبحث الخامس: في امتناع قيام العرض الواحد بمحلّين]

قال:

---

١. ج: عن.

٢. ج: عن.

٣. قوله: و غير قارّ الذات كالحركة و الصوت. أقول: فإنّ العرض الغير القارّ الذات هو في نفسه متجدّد و متصرّم، فربما كان بقاء العرض القارّ مشروطاً بتجدّد شيء منه كدورة من الحركة مثلاً، فإذا خرج إلى الوجود و انصرم انتفى شرط بقائه، فيزول بزوال شرطه (الجرجاني).

٤. قوله: فإنّه يجوز أن يكون العدم المتجدّد أثراً الخ. أقول: و أمّا العدم المستمرّ الأزلي، فلا يستند إلى الفاعل المختار؛ لما عرفت من أنّ أثر الفاعل المختار لا يكون إلّا حادثاً (الجرجاني).

٥. قوله: و قد تمسّك النظّام. أقول: لا يبعد أن يقال: هذا إشارة إلى بعض (ب: نقض) دليل الأشعري إجمالاً بعد تفصيل المناقضات (الجرجاني).

٦. أ، ب: بأنّه.

١. ج: بنفسه.

٢. ج: بمؤثّر.

الخامس: في امتناع قيام العرض الواحد بمحلّين؛ إذ لو جاز لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين[1]، و لامتنع الجزم بأنّ السواد المحسوس في هذا المحلّ غير محسوس في ذلك، و للزم اجتماع علّتين مستقلّتين على شخص واحد.

و زعم جمع من الأوائل أنّ الإضافات- كالجوار و القرب- تعرض لأمرين، و قال أبوهاشم التأليف يقوم بجوهرين، و إلّا لما امتنعا عن الانفكاك كالمتجاورين، و لا يقوم بأكثر، و إلّا لعدم بعدم الثالث، فلا يبقى الباقيان مؤلّفين.

و أجيب: بأنّ إحالة عسر الانفكاك إلى احتياج التأليف إليهما ليس أولى من إحالته إلى احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلصاق الفاعل المختار.

أقول:

المبحث الخامس: في امتناع قيام العرض الواحد بمحلّين. و ذلك لأنّه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلّين لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين؛ فإنّه لو جاز في العقل أن يكون الحالّ في هذا المحلّ عين الحالّ في ذلك المحلّ لجاز في العقل أن يكون الجسم الحاصل في هذا المكان هو الجسم الحاصل في ذلك المكان، فيكون الجسم الواحد حاصلاً في المكانين، و هو محال[2].

و فيه نظر؛ فإنّه قاس حلول العرض في الموضوع على حصول الجسم في المكان الممتنع كونه في مكانين[1]، و لو صحّ ذلك لقيل يمتنع اجتماع عرضين في محلّ واحد[2]

---

١. أ: المكانين.

٢. أ: - و هو محال.

١. أ: المكانين.

٢. قوله: و فيه نظر إلى قوله: و لو صحّ ذلك لقيل بمنع اجتماع العرضين في محلّ واحد. أقول: يمكن أن يقال: ليس مقصوده إثبات المطلوب بالقياس الفقهي ليتوجّه عليه ما ذكرتم، بل التنبيه على أنّ استحالة حلول العرض الواحد في محلّين عند العقل كاستحالة حلول الجسم الواحد في مكانين؛ فإنّ العقل كما يحكم بأنّ الحاصل في هذا المكان في هذا الآن غير الحاصل فيه في مكان آخر، و أنّه لا يمكن أن يكون إيّاه، كذلك يحكم بأنّ الحالّ في هذا الآن في هذا المحلّ غير الحالّ فيه في محلّ آخر و أنّه لا يمكن أن يكون إيّاه، فيتّضح بهذا التشبيه الاستحالة المطلوبة، و لا يجري هذا التشبيه في

قياساً على امتناع[۱] الجسمين في مكان واحد، لكنّ اجتماع الأعراض الكثيرة في محلّ واحد كالسواد و الحركة و التأليف و الحياة ممّا لا يدفعه العقل[۲].

و أيضاً: لو جاز قيام العرض الواحد بمحلّين لامتنع الجزم بأنّ السواد المحسوس في هذا المحلّ غير السواد المحسوس في ذلك المحلّ، و اللازم باطل؛ فإنّ الجزم حاصل بأنّ السواد المحسوس في هذا المحلّ غير السواد المحسوس في ذلك المحلّ. بيان الملازمة: أنّه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلّين جاز أن يكون السواد الواحد قائماً بمحلّين، فاحتمل أن يكون السواد المحسوس في هذا المحلّ هو السواد المحسوس في ذلك المحلّ[۳].

و أيضاً: لو جاز قيام العرض الواحد بمحلّين لجاز اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد بالشخص، و اللازم بين البطلان. بيان الملازمة: أنّ العرض الواحد بالشخص له علّة مستقلّة يكون موضوعه الذي هو المحلّ جزءاً لها، فلو حصل ذلك العرض الواحد بالشخص في محلّ آخر يكون له علّة مستقلّة يكون موضوعه الذي هو المحلّ الآخر جزءاً لها، و العلّة المستقلّة التي يكون هذا الموضوع جزءاً لها غير العلّة المستقلّة التي يكون الموضوع الآخر جزءاً لها، فيجتمع علّتان مستقلّتان على العرض الواحد بالشخص.

الاجتماع في الأعراض؛ فإنّ العقل لا يحكم باستحالة الاجتماع في الأعراض. و السرّ في ذلك أنّ تشخّص الجسم و تعيّنه يمنعه من إمكان شغله في مكانين؛ إذ لو جاز في نفس الأمر حصوله في آن واحد في مكانين لجاز للعقل أن يلاحظه كذلك. فيمكنه فرض تعدّده قطعاً، فلا يكون شخصاً. و هكذا الحال في العرض الشخصي بالقياس إلى محلّين. فاشتركا في الحكم المتفرّع عليه، و لمّا كان الجسم ذا حجم ممتدّ في الجهات مالئ للمكان فلو اجتمع معه فيه غيره لزم تداخل الأحجام، فذلك (ب: و ذلك) مستحيل، فلا يتعدّى الحكم إلى الأعراض التي لا حجم لها. و أمّا الكمّيات المتّصلة من حيث إنّها مقادير و أحجام فيستحيل تداخلها أيضاً، فيمتنع اجتماعها بعضها مع بعض كالأجسام، و إذا تحقّقت ما أوضحناه فلك أن تجعل كلام المصنّف استدلالاً تمثيلياً قطعياً، و لا يتوجّه عليه النظر المذكور (الجرجاني).

۱. ج: + حصول.

۲. أ: ممّا لا ندفعه. ب: ممّا لا يدفع.

۳. قوله: هو السواد المحسوس في ذلك المحل. أقول: فلا يجزم بالتغاير بين الشيئين من الألوان المتشابهة الحالّة في المحالّ المتباينة، و التزام (ب: استلزام) ذلك سفسطة (الجرجاني).

و زعم جمع من الأوائل- أي من قدماء الفلاسفة- أنّ الإضافات كالجوار و القرب تعرض لأمرين[1]. و قال أبوهاشم: التأليف عرض واحد قائم بجوهرين؛ لأنّ التأليف لو لم يقم بجوهرين لما امتنع الجوهران المتألّفان عن الانفكاك كالمتجاورين؛ فإنّهما لم يمتنعا عن الانفكاك. و قال أبوهاشم لا يقوم التأليف بأكثر من جوهرين؛ لأنّه لو قام التأليف بأكثر من جوهرين لَعدم التأليف بعدم الجوهر[2] الثالث، فلا يبقى الجوهران الباقيان بعد عدم[3] الثالث مؤلّفين.

و أجيب: بأنّ إحالة عسر انفكاك الجوهرين المؤلفين[4] إلى احتياج التأليف إليهما- حتّى يلزم قيام العرض الواحد بمحلّين الذي هو محال- ليس أولى من إحالة عسر انفكاكهما إلى احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلى إلصاق الفاعل المختار.

اعلم[5]: أنّ كون العرض الواحد قائماً بمحلّين يفهم منه معنيان؛ أحدهما: أنّ العرض الواحد الحالّ في محلّ هو بعينه حالّ في المحلّ الآخر، و هو باطل لما[6] ذكر. الثاني[7]: أنّ العرض الواحد حالّ في مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلّاً واحداً له، و لم تقم حجّة على امتناعه. و قدماء الفلاسفة[8] قالوا بقيام العرض الواحد بمحلّ منقسم إلى أجزاء كثيرة

---

١. قوله: إنّ الإضافات كالجوار و القرب. أقول: فالجواب أنّ القرب القائم بأحدهما مغاير بالشخص لما قام بالآخر؛ و إن اتّحدا نوعاً (الجرجاني).

٢. ج: -التأليف بعدم الجوهر.

٣. أ: بعدم.

٤. أ، ب: المتألّفين.

٥. ب: + و اعلم.

٦. أ: بما.

٧. أ: + و الثاني.

٨. قوله: و قدماء الفلاسفة قالوا بقيام العرض الواحد بمحلّ منقسم. أقول: هذا ممّا لا نزاع (ب: لا يتنازع) فيه إذا كان ذلك العرض قابلاً للانقسام على حسب انقسام المحلّ، فيكون المجموع حالّاً في المجموع، و لا يلزم أن يكون أجزاء العرض أيضاً بالفعل ليخرج عن المبحث، كما لا يلزم من انفصال المسافة إلى أجزاء بالفعل كون الحركة (ب: + عليها) أيضاً كذلك. نعم حلول العرض الذي لا يقبل الانقسام في محلّ منقسم مختلف فيه، فقد جوّزه بعض الحكماء كما بالامثلة (ب: في الأمثلة) المذكورة و غيرها كالاطراف على تفصيل فيها، و الظاهر أنّ تجويز قيام العرض الواحد بمحلّين لم يرد به جواز

كالوحدة القائمة بالعشرة الواحدة، و التثليث بمجموع الأضلاع الثلاثة المحيطة بسطح واحد[١]، و الحياة بِبنية متجزّئة إلى أعضاء. و إنّما قال أبوهاشم بقيام التأليف الواحد[٢] بجوهرين؛ لأنّ عدم انفكاك المؤلّف منهما دون المتجاورين يحتاج إلى علّة، و لو قام بكلّ منهما تلك العلّة لم يتعذّر انفكاكهما، و لم يقل بقيامه[٣] بما فوق الاثنين؛ لأنّ التأليف لو قام مثلاً بثلاثة جواهر ثمّ أزيل واحد من الاجتماع بالباقيين وجب انعدام التأليف لانعدام محله[٤]، فلا يبقي الباقيان مؤلّفين، و ذلك بخلاف ما عليه الوجود، و لم يلزم قيام العرض الواحد بمحلّين بالمعنى الذي هو محال.

الفصل الثاني: في مباحث الكمّ

[المبحث الأوّل: في أقسام الكمّ]

قال:

الفصل الثاني: في مباحث الكمّ؛ الأوّل: في أقسامه. الكمّ إمّا أن ينقسم إلى أجزاء لا تشترك في حدّ واحد، و هو المنفصل، و يسمّى العدد. أو[٥] إلى أجزاء تشترك، و هو المتّصل؛ فإن لم يكن قارّ الذات فهو الزمان، و إن كان فهو المقدار؛ فإنّ انقسم في جهة واحدة فهو الخط، و به ينتهي السطح، كما هو ينتهي بالنقطة. و إن انقسم في جهتين فهو السطح و البسيط، و به ينتهي الجسم. و إن

قيام العرض الغير المنقسم بالمحلّ المنقسم، بل كلّ منهما مسألة برأسها، و بهذا (ب: لذلك) استدلّ قدماء الحكماء بالإضافات المتّفقة بالحقيقة، و التخصيص بالقدماء منهم يؤيد ذلك أيضاً (الجرجاني).

١. أ: - واحد.

٢. ج: تأليف واحد.

٣. ج: بقيام.

٤. قوله: وجب انعدام التأليف. أقول: لِمَ لا يجوز أن يقوم تأليف واحد بمجموع الثلاثة و الآخر بالاثنين، و بإزالة (ب: فبإزالة) الثالث عنهما انعدم التأليف الأوّل دون الثاني، و لا يلزم محذور (الجرجاني).

٥. أ: و.

انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي و الثخين. و الثخن حشو ما بين السطوح؛ فإن اعتبرته[١] نزولاً فعمق، و إن اعتبرته[٢] صعوداً فسمك.

و قد يطلق العمق على البُعد المقاطع للطول، و هو البُعد المفروض أوّلاً. و قيل أطول الامتدادين المتقاطعين في السطح، و الآخذ من رأس الإنسان إلى قدمه، و مِن ظهر ذوات الأربع إلى أسفله. و العرض و هو البُعد المفروض ثانياً، أو الامتداد الأقصر، و الآخذ من يمين الإنسان إلى يساره، و من رأس الحيوان إلى ذنبه. و الطول[٣] و العرض و العمق كمّيات مأخوذة مع إضافات.

أقول:

لمّا فرغ من الفصل الأوّل في المباحث الكلية للأعراض أراد أن يذكر المباحث المتعلّقة بكلّ من الأعراض التسعة. فبدأ بالكمّية؛ لأنّها أعم وجوداً من الكيفية[٤]، و أوضح[٥] وجوداً من الأعراض السبعة النسبية؛ لأنّ الأعراض النسبية غير متقرّرة في ذات موضوعها تقرّر الكمّية. فجعل الفصل الثاني في مباحث الكمّ، و هي خمسة؛ الأوّل: في أقسام الكمّ، الثاني: في الكمّ بالذات و بالعرض، الثالث: في عدمية هذه الكمّيات، الرابع: في الزمان، الخامس: في المكان.

المبحث الأوّل: في أقسام الكمّ. الكمّ إمّا أن ينقسم إلى أجزاء لا تشترك في حدّ واحد[٦] به ينتهي الأجزاء الحاصلة بالانقسام، و هو المنفصل، و يسمّى العدد[١]، أو إلى

---

١. أ: اعتبر.

٢. أ: اعتبر.

٣. س: فالطول.

٤. قوله: فبدأ بالكمّية؛ لأنّها أعم وجوداً من الكيفية. أقول: فإنّ العدد من أنواع الكمّية، فيعمّ الماديات و المجرّدات و الجواهر و الأعراض و المجموع المركّب من الواجب و الممكن، بل أيّ (ب: + شيء) موجود فرض إذا ضمّ إلى غيره فإنّه يعرض لهما العدد، و ليس للكيفية عموم بهذه المثابة (الجرجاني).

٥. أ، ج: أصحّ.

٦. أ، د: + و.

أجزاء تشترك في حدّ واحد[٢]، و هو المتّصل.

و الكمّ المتّصل إن لم يكن قارّ الذات فهو الزمان، و إن كان قارّ الذات- أي ثابت الأجزاء المفروضة- فهو المقدار.

و المقدار إن انقسم في جهة واحدة فقط فهو الخط، و[٣] به ينتهي السطح، كما أنّ الخط ينتهي بالنقطة. و إن انقسم في جهتين فقط فهو السطح و البسيط[٤]، و به ينتهي الجسم. و إن انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي و الثخين[٥]. و الثخن اسم لحشو ما بين السطوح.

فإن اعتبر نزولاً فعمق، و إن اعتبر صعوداً فسمك. و قد يطلق العمق على البُعد المقاطع للطول، و الطول هو البُعد المفروض أوّلاً.

و قيل: الطول أطول الامتدادين المتقاطعين في السطح، و البُعد الآخذ من رأس

---

١. قوله: و هو المنفصل و يسمّى العدد. أقول: و قال في شرح الملخّص: و الدليل على انحصار الكمّ المنفصل في العدد أنّ المنفصل مركّب من المتفرّقات، و المتفرّقات من المفردات، و المفردات آحاد، و الواحد (ب: الآحاد) إمّا أن يؤخذ من حيث إنّه واحد فقط، أو يؤخذ من حيث إنّه إنسان أو حجر مثلاً؛ فإن أخذ من حيث إنّه واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع أمثاله إلّا العدد، و إن أخذ من حيث إنّه إنسان أو حجر؛ فإنّه لا يمكن اعتبار كون الأناس الحاصلة من اجتماع الإنسان الواحد و اعتبار كون الأحجار الحاصلة من اجتماع الحجر الواحد كمّيات منفصلة، إلّا عند اعتبار كونها معدودة بالآحاد التي فيها، فهي إنّما تكون كمّيات منفصلة بالحقيقة لكونها معدودة بالآحاد التي فيها، فإذن الكمّ المنفصل بالذات ليس إلّا العدد، و ما عداه إنّما يعدّ كمّاً منفصلاً بواسطة عروض العدد له (الجرجاني).

٢. قوله: أو إلى أجزاء تشترك في حدّ واحد الخ. أقول: و معنى الاشتراك في الحدّ الواحد أن يكون ذلك الحدّ مبدأً لأحدهما و منتهى للآخر (الجرجاني).

٣. د: -و.

٤. ج: -و البسيط.

٥. قوله: فهو الجسم التعليمي و الثخين. أقول: قال في شرح الملخّص: اعلم أنّ الجسم التعليمي أتمّ المقادير، و يسمّى ثخيناً (ب: ثخناً)؛ لأنّه حشو ما بين السطوح، و عمقاً إذا اعتبر النزول؛ لأنّه ثخن نازل من فوق، و سمكاً إذا اعتبر الصعود؛ فإنّه ثخن صاعد من أسفل. و من هذا يعلم أنّه لا يسمّى بالثخين؛ إذ معناه ذو الثخن، و قد عرّفه بحشو ما بين السطوح، و هو نفس الجسم التعليمي، فلو أطلق عليه الثخين لكان الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي. و توجيه ما في الكتاب أن يحمل الحشو على المعنى المصدري- أعني التوسّط- فيكون الجسم التعليمي ذا توسّط بين السطوح (الجرجاني).

الإنسان إلى قدمه طول الإنسان، و البُعد الآخذ من ظهر ذوات الأربع إلى أسفله طولها[1].

و العرض[2] هو البُعد[3] المفروض ثانياً. و قيل: العرض الامتداد الأقصر، و البُعد الآخذ من يمين الإنسان إلى يساره[4] هو عرض الإنسان، و البُعد الآخذ من رأس الحيوان إلى ذنبه[5] هو عرض الحيوان.

فالطول و العرض و العمق كمّيات مأخوذة مع إضافات؛ فإنّ البُعد كمّية، فإذا فرض ابتداءً أو أنّه أطول بالنسبة إلى امتداد آخر[6] فهو طول، و إذا فرض ثانياً أو أنّه أقصر من امتداد آخر[7] فهو عرض، و إن فرض أنّه مقاطع للطول فهو عمق.

[المبحث الثاني: في الكمّ بالذات و الكمّ بالعرض]

قال:

الثاني: في الكمّ بالذات و بالعرض. الكمّ بالذات ما يكون كمّاً بنفسه[8]، و الكمّ بالعرض ما يكون حالّاً في كمّ كالزمان؛ فإنّه و إن كان كمّاً[9] متّصلاً بالذات؛ فإنّه كمّ[10] متّصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة، و هو[11] منفصل إذا

---

١. قوله: و البعد الآخذ من ظهر ذوات الأربع إلى أسفله. أقول: و الصواب أنّ طول ذوات الأربع هو الامتداد الآخذ من رأسها إلى ذنبها، كما صرّح به في كتب القوم، و هو المستعمل في العرف العام (الجرجاني).

٢. ج: + و.

٣. قوله: و العرض و هو البعد الخ. أقول: و العرض مجرور معطوف على الطول؛ لأنّ العمق هو البعد المقاطع للطول و العرض معاً، و قد وقع تفاسير الطول فاصلة بين المعطوف و المعطوف عليه، و لو أجري على ظاهره لانتقض تعريف العمق بالعرض كما لا يخفى؛ لأنّ العرض يكون أيضاً عمقاً؛ لكونه بُعداً مقاطعاً للطول (الجرجاني).

٤. أ، ج: + و.

٥. ج: + و.

٦. قوله: فإذا فرض ابتداء أو أنّه أطول الخ. أقول: أو أنّه آخذ من رأس الإنسان إلى قدميه (الجرجاني).

٧. ب: أقصر امتداداً.

٨. س: في نفسه.

٩. د، س: - كمّاً.

١٠. د، س: - كمّ.

١١. د: + هو.

قسّم بالساعات، أو محلّاً له كالجسم و المعدود، أو حالّاً في محلّه، كما يقال: هذا الأبلق بياضه أكثر، أو متعلّقاً به، كالقوّة المتناهية و الغير المتناهية بحسب تناهي آثارها أو لاتناهيها عدداً أو زماناً.

أقول:

المبحث الثاني: في الكمّ بالذات و الكمّ بالعرض. الكمّ بالذات ما يكون كمّاً في نفسه. فالكمّ المتّصل بالذات هو الزمان و المقادير، أي الخطّ و السطح و الجسم التعليمي. و الكمّ بالعرض ما يكون حالّاً في الكمّ بالذات[١]، كالزمان؛ فإنّه و إن كان كمّاً متّصلاً بالذات؛ فإنّه كمّ متّصل بالعرض[٢] أيضاً[٣]؛ لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة التي هي كمّ متّصل بالذات. و الزمان كمّ منفصل بالعرض؛ إذا قسّم بالساعات.

و الكمّ بالعرض أيضاً ما يكون محلّاً للكمّ، كالجسم الذي هو محلّ للمقدار الذي هو كمّ متّصل بالذات، و كالمعدود الذي هو محلّ للعدد الذي هو كمّ منفصل بالذات.

و الكمّ بالعرض أيضاً ما يكون حالّاً في محلّ الكمّ بالذات، كما يقال: هذا الأبلق بياضه أكثر.

و الكمّ بالعرض أيضاً ما يكون[٤] متعلّقاً بما يعرض له كمّ[٥]، أي بأن يكون مبدءاً لما يعرض له الكمّ المتّصل أو المنفصل[٦]، كالقوّة المتّصفة بالتناهي و اللاتناهي بحسب

---

١. أ، ب: في كمّ.

٢. قوله: فإنّه كمّ متّصل بالعرض. أقول: لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة جعل انطباق الحركة على المسافة- بحيث إذا فرض في إحداهما جزء يفرض بإزائه في الأخرى جزء- بمنزلة حلولها فيها، فيكون الزمان الحالّ في الحركة حالّاً أيضاً في المسافة، فيكون كمّاً متّصلاً بالعرض؛ لحلوله في المسافة التي هي كمّ متّصل بالذات. و أمّا قوله: و الزمان كمّ منفصل بالعرض. أقول: فليس مثالاً لما هو كمّ منفصل بالعرض لحلوله في الكمّ بالذات، بل لما هو كمّ بالعرض؛ لكونه محلّاً للكمّ بالذات، فما (د: كما) ذكره هاهنا على سبيل التنظير و التشبيه؛ إزالة للاستبعاد عن كون الكمّ بالذات كمّاً بالعرض، أو لاستيفاء أحوال الزمان في الكمّية بالعرض (الجرجاني).

٣. أ، ج، د: - أيضاً.

٤. د: - حالّاً في محلّ الكمّ بالذات، كما يقال: هذا الأبلق بياضه أكثر. و الكمّ بالعرض أيضاً ما يكون.

٥. ب: الكمّ. أ، د: - كمّ.

٦. أ، ب، ج: - أي بأن يكون مبدءاً لما يعرض له الكمّ المتّصل أو المنفصل.

تناهي آثارها و[١] لاتناهيها بحسب العدد أو[٢] الزمان؛ فإنّ الآثار الصادرة من القوى إذا كانت متناهية أو غير متناهية بحسب العدد أو الزمان تكون القوى التي هي مبدء تلك الآثار أيضاً متّصفة بالتناهي و اللاتناهي عدداً أو زماناً.

[المبحث الثالث: في عدمية هذه الكمّيات]

قال:

الثالث: في عدمية هذه الكمّيات. قال المتكلّمون: العدد مركّب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق، و أمّا المقادير فهي الجسمية أو جزؤها؛ بناءً على أنّ الأجسام مركّبة من أجزاء لا تتجزّى، و ليست أمراً زائداً عليها، و إلّا لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلّها، فينقسم الخطّ عرضاً و السطح عمقاً، هذا خلف.

قيل: هي ليست[٣] للجسم من الأعراض السارية، فلا يلزم انقسامها.

و أجيب: بأنّ السطح مثلاً إن لم يكن في شيء من الأجزاء المفروضة للجسم، فلا يكون حالّاً فيه، و إن كان فإمّا أن يوجد بتمامه في جزء واحد فقط، فيكون ذا مقدار لا غير، أو[٤] في كلّ واحد فيقوم الواحد بالكثير، أو لا بتمامه، فيلزم القسمة[٥]. و فيه نظر[٦].

احتجّ[٧] الحكماء بأنّ الجسم الواحد قد تتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء

---

١. د: أو.

٢. أ، ج: و.

٣. أ، س: قيل: ليست هي.

٤. أ، س: - في جزء واحد فقط، فيكون ذا مقدار لا غير، أو.

٥. س: الانقسام.

٦. س: - و فيه نظر.

٧. أ: + و احتجّ.

الجسمية المعيّنة بحالها. و بأنّ الخطوط و السطوح صفات الجسم التعليمي المتخلخل تارة و المتكاثف أخرى، فلا يكون جوهراً.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ المتغير هو الشكل أو أوضاع أجزاء الجسم، و عن الثاني بمنع المقدّمات.

أقول:

المبحث الثالث: في عدمية هذه الكمّيات، أعني العدد و المقادير التي هي الخطّ و السطح و الجسم التعليمي و الزمان.

قال المتكلّمون: العدد- أي الكمّ المنفصل- لا وجود له في الخارج؛ لأنّ العدد مركّب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج، كما سبق في بحث الوحدة و الكثرة، و المركّب من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج اعتباري لا وجود له في الخارج، و أمّا المقادير التي هي الجسم التعليمي و السطح و الخطّ فليست بموجودات زائدة على الجسم؛ لأنّها إمّا نفس الجسمية أو جزء الجسمية؛ بناءً على أنّ الجسم مركّب من أجزاء لا تتجزّى؛ فإنّه حينئذ تكون الأجزاء المنضمّة بعضها إلى بعض[1] في الجهات الثلاث- أي الطول و العرض و العمق- هو الجسم[2]، و المنضمّ بعضها إلى بعض في الجهتين هو السطح، و هو جزء من المنضمّ بعضها إلى بعض في الجهات الثلاث، و المنضمّ بعضها إلى بعض في الجهة الواحدة هو الخطّ، و هو جزء للمنضمّ بعضها إلى بعض في الجهتين.

و ليست المقادير أمراً زائداً على الجسمية حالّاً فيها؛ لأنّ المقادير لو كانت حالّة في الجسمية[3] لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلّها، فينقسم الخطّ عرضاً و السطح عمقاً؛ لأنّ محلّ السطح الجسم الذي هو منقسم عمقاً، و انقسام المحلّ عمقاً يقتضي انقسام

---

١. قوله: فإنّه حينئذ تكون الأجزاء المنضمّة الخ. أقول: إذ ليس فيه على هذا التقدير سوى الأجزاء التي هي الجواهر الفردة المنضمّة بعضها إلى بعض (الجرجاني).

٢. ج: + التعليمي.

٣. ج: الجسم.

الحالّ كذلك، و السطح محلّ الخطّ، و هو منقسم عرضاً، فالخطّ الحالّ فيه منقسم عرضاً؛ لأنّ المحلّ إذا انقسم عرضاً يكون الحالّ فيه منقسماً كذلك، و[1] هذا خلف؛ لأنّ الخطّ عندهم لا ينقسم عرضاً؛ لأنّه طول بلا عرض، و السطح لا ينقسم عمقاً؛ لأنّه طول مع عرض و ليس له عمق.

قيل: لا نسلّم أنّ المقادير لو كانت حالّة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم، و إنّما يلزم ذلك لو كانت المقادير من الأعراض السارية، و ليس كذلك؛ فإنّ الخطّ و السطح ليسا من[2] الأعراض السارية، فلا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح في الجهات الثلاث[3]، و من حلول الخطّ في السطح انقسام الخطّ عرضاً.

و أجيب: بأنّ السطح مثلاً إن لم يكن حالّاً في شيء من الأجزاء المفروضة للجسم لا يكون حالّاً في الجسم، و إن كان السطح حالّاً في شيء من الأجزاء المفروضة للجسم[4] و[5] فإمّا[6] أن يوجد السطح بتمامه في كلّ واحد من الأجزاء المفروضة للجسم، فيلزم أن

---

١. ب: -و.

٢. قوله: هو السطح، و هو جزء من المنضمّ بعضها إلى بعض في الجهات الثلاث. أقول: فالسطح و الخطّ جوهران مركّبان من الجواهر الفردة، و كذلك النقطة عبارة عن (ب: + الجوهر) الفرد، فيكون الخطّ مركّباً من النقاط و السطح من الخطوط و الجسم من السطوح. فليس هناك إلّا الجسم و أجزاؤه، فثبت أنّه لا مقدار هو كمّ متّصل في ذاته و عرض حالّ في الجسم، و لمّا كان هذا مبنياً على تركّب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزّى تمسّك في نفي السطوح و الخطوط بما لا يتوقّف على ذلك (الجرجاني).

٣. قوله: فلا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح. أقول: تحقيقه أنّ الحالّ في المنقسم من حيث ذاته و طبيعته القابلة للانقسام يكون منقسماً بانقسامه، و أمّا الحالّ في المنقسم لا من حيث هو منقسم، بل من حيثية أخرى هو باعتبارها غير منقسم، فلا يكون منقسماً، مثلاً الخطّ منقسم في الطول، و الانحناء العارض له من حيث ذاته أيضاً منقسم، و أمّا النقطة فلا يعرض الخطّ من حيث ذاته المنقسمة، بل من حيث الانتهاء و الانقطاع، و هو بهذا الاعتبار غير منقسم، فلا يلزم انقسامها، و كذا الحالّ في السطح؛ فإنّ اللون العارض له في ذاته ينقسم بانقسامه، و أمّا الخطّ فلا يعرضه بالذات إلّا من حيث انتهاؤه و انقطاعه في أحد امتداديه، و هو بهذا الاعتبار لا ينقسم في ذلك الامتداد، فلا يلزم انقسام الخطّ إلّا في الامتداد الثاني. و قس على ذلك حال السطح مع الجسم (الجرجاني).

٤. أ: -للجسم.

٥. قوله: و إن كان السطح حالّاً في شيء من الأجزاء. أقول: و إن وجد السطح بتمامه في بعض الأجزاء فقط كان عرضياً (ب: عارضاً) في الحقيقة لذلك البعض لا للجسم، و قد فرضناه عارضاً له (ب: للجسم) (الجرجاني).

٦. أ: + أن يوجد في واحد فقط، فيلزم أن يكون ذلك الجزء ذا مقدار، و إمّا.

يقوم العرض الواحد بالمحالّ الكثيرة، و قد سبق بطلانه، أو يوجد السطح لا بتمامه في كلّ واحد من الأجزاء المفروضة[١]، بل يوجد في كلّ واحد من الأجزاء المفروضة شيء من السطح، فيلزم قسمة السطح عمقاً؛ لأنّه حينئذ يوجد شيء من السطح في الأجزاء المنضمّة من جهة العمق.

و اعلم: أنّ هذا الجواب مبنيّ على أنّ الجسم مركّب من أجزاء لا تتجزّى[٢،٣] و مع هذا لقائل أن يقول[٤]: السطح حالّ في الأجزاء المنضمّة بعضها إلى بعض في الجهتين؛ الطول و العرض، و لا يكون حالّاً في الأجزاء المنضمّة بعضها إلى بعض[٥] في الجهة الثالثة، فلا يلزم انقسام السطح في الجهة الثالثة؛ ضرورة عدم انقسام المحلّ في الجهة الثالثة[٦]؛ ضرورة عدم انقسام الأجزاء المنضمّة في الجهتين في الجهة الثالثة.

احتجّ الحكماء على أنّ المقادير زائدة على الجسم. أمّا الجسم التعليمي، أي المقدار الذي له طول و عرض و عمق؛ فلأنّه قد يتبدّل على الجسم الواحد المشخّص المقادير

---

١. ب: + للجسم.

٢. قوله: و اعلم: أنّ هذا الجواب مبني على أنّ الجسم مركّب من أجزاء لا تتجزّى. أقول: تقييده (ب: تقييد) الأجزاء بالمفروضة يدفع هذا الابتناء، و يقتضي جريان الجواب على المذهبين (الجرجاني).

٣. ب: + و هو محال (الجرجاني).

٤. قوله: و مع هذا لقائل أن يقول. أقول: الجواب عن ذلك ما ذكرناه من أنّه لا (ب: - لا) يلزم أن لا يكون السطح عارضاً للجسم في الحقيقة، بل لبعض أجزائه، و هو خلاف المفروض. و الصواب في ردّ ذلك الجواب أن يقال: لا نسلّم أنّ السطح إذا لم يكن حالّاً (ب: + في شيء من الأجزاء المفروضة للجسم لم يكن حالّاً) فيه؛ فإنّ المجموع من حيث هو هو قد يكون محلّاً له، و لا يلزم من ذلك حلوله في شيء من أجزائه، أو لا يرى أنّ الوحدة قد تقوم بالأمر المنقسم مع امتناع انقسامها، و لا يتصوّر ذلك إلّا بحلولها في المجموع من حيث هو مجموع، فكما جاز أن يعرض (ب: يفرض) في العقل الوحدة الممتنعة عن الانقسام عنده محلّاً منقسماً فيه، و أن يعتبر العقل عروضها بمجموع (ب: لمجموع) ذلك المنقسم من حيث هو، و لا يعتبر عروضها لشيء من أجزائه، بل لا تكون عارضةً له أصلاً، جاز ذلك أيضاً في عروض الأعيان بعضها لبعض؛ فإنّ نسبة العارض في العقل إلى أجزاء المعروض فيه كنسبة العارض في الخارج إلى أجزاء المعروض فيه، فلا تنفعك المناقشة في هذا التشبيه؛ لأنّه سند للمنع (الجرجاني).

٥. أ، ب: - بعضها إلى بعض.

٦. ج: - ضرورة عدم انقسام المحلّ في الجهة الثالثة.

المختلفة[١] مع بقاء حقيقة[٢] الجسمية المشخّصة؛ فإنّ الشمعة المشخّصة بعينها باقية مع تبدّل المقادير بحسب تبدّل الأشكال من التكعّب و الاستدارة، فبقاء الجسمية مع تبدّل المقادير- أعني الجسم التعليمي- دالّ على أنّ الجسم التعليمي عرض قائم بالجسم لا جوهر[٣]. و أمّا السطح و الخطّ؛ فلأنّهما يعرضان للجسم بواسطة التناهي، و التناهي لا يكون من مقوّمات الجسم؛ لأنّه يلزم الجسم بعد تحقّقه، فلا يكون السطح و الخطّ من مقوّمات الجسم. و الذي يدلّ على أنّ الخطّ ليس من مقوّمات الجسم أنّ الجسم يوجد بدون الخطّ؛ فإنّ الكرة الحقيقية موجودة و لا خطّ فيها بالفعل، فلا يكون الخطّ واجب الثبوت للجسم، و إذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوّماته، بل يكون عرضاً قائماً به.

قال المصنّف نقلاً عن الحكماء: إنّ السطح و الخطّ من صفات الجسم التعليمي المتخلخل تارة؛ بأن يزيد مقداره من غير ضمّ جزء آخر[٤] إليه، و المتكاثف أخرى؛ بأن ينقص[٥] مقداره من غير انفصال أجزاء[٦] عنه، و الجسم الطبيعي باق على حقيقته النوعية، و الجسم التعليمي المتغير بالتخلخل و التكاثف[٧] غير باق بحاله، فلا يكون الجسم التعليمي جوهراً، بل عرضاً قائماً بالجسم الطبيعي[٨]، فيكون الخطّ و السطح اللذان هما من صفاته أولى بأن يكونا عرضين.

---

١ . ب، ج، د: - المقادير المختلفة.

٢ . أ: حقيقته. ج: الحقيقة.

٣ . قوله: أعني الجسم التعليمي دالّ على أنّ الجسم التعليمي عرض قائم. أقول: ظاهر هذا الكلام يدلّ على أنّ هذه الأمور أعراض لا جواهر، لا على أنّها أمور وجودية. و يناسب ذلك ما وجد في بعض النسخ من قوله: الثالث في عرضية هذه الكمّيات، و لك أن تقرّر الدليل الأوّل على وجه يدلّ على وجود الجسم التعليمي كما هو المشهور (الجرجاني).

٤ . أ: أجزاء. ب، ج: أجزاء أخَر.

٥ . ب: ينتقص.

٦ . أ: أجزائه.

٧ . أ: الجسم التعليمي المتخلخل و المتكاثف.

٨ . قوله: فلا يكون الجسم التعليمي جوهراً، بل عرضاً قائماً بالجسم الطبيعي. أقول: إذ لو كان جوهراً لكان نفس الجسم أو جزئه، فكان يلزم أن لا يبقى على حقيقته المعيّنة. و إن أردت أن تجعله دليلاً على كونه موجوداً قلت: هذا المتغير المتبدّل

ثمّ قال المصنّف: و أجيب عن الأوّل[١]: بأنّ المتغير و المتبدّل هو الشكل أو أوضاع أجزاء الجسم؛ فإنّ الشمعة المكعّبة مثلاً إذا جعلت مستديرة يجتمع فيها أجزاء كانت متفرّقة، و المستديرة إذا جعلت مكعّبة تتفرّق[٢] الأجزاء التي كانت مجتمعة لا المقدار.

و هذا ليس بمستقيم؛ فإنّ تغيّر الشكل مستلزم لتغيّر المقدار؛ لأنّ الشكل هيئة ما أحاط به حدّ واحد أو حدود من جهة الإحاطة[٣]، و هيئة الإحاطة إنّما تتغير بتغيّر الإحاطة، و تغيّر الإحاطة بدون تغيّر الحدود غير ممكن، و تغيّر الحدود بدون تغيّر المقدار محال. و أمّا قوله: أو أوضاع أجزاء الجسم، فباطل؛ لأنّ الجسم لا يكون فيه أجزاء بالفعل حتّى يتغيّر[٤] أوضاعها بالتبدّل؛ فإنّ الشمعة لا يكون فيها أجزاء بالفعل حتّى صارت مجتمعة بالاستدارة، بل الشمعة لها امتداد واحد باق ما لم يطرأ عليها تفرّق مع

ليس أمراً معدوماً؛ إذ لا يتصوّر ذلك فيه، فتعيّن أن يكون موجوداً. فقد ذكر في الكتاب دليلان يدلّان على وجود الجسم التعليمي و على كونه عرضاً، و مآلهما توارد المقادير المختلفة على الجسمية المشخّصة مع بقائها على حالها، و ذلك التوارد إمّا على سبيل التخلخل و التكاثف أو لا على سبيلهما، و أمّا الخطّ و السطح، فلم يذكر فيهما إلّا ما يدلّ على كونهما غير مقوّمين للجسم، فلا يكونان جوهرين (الجرجاني).

١. قوله: ثمّ قال المصنّف: و أجيب عن الأوّل. أقول: أراد بالأوّل ما ذكره في إثبات وجود الجسم التعليمي أو عرضيته أوّلاً (الجرجاني).

٢. أ: تفرّق.

٣. قوله: لأنّ الشكل هيئة ما أحاط به حدّ واحد أو حدود. أقول: إن أراد أنّ الشكل هيئة تعرض للجسم بسبب إحاطة حدود عرضية له (ب: به)، و أنّ تلك الحدود عارضة لمقدار هو عرض موجود في الجسم، فتلك الهيئة لا تتغير إلّا بتغير الحدود التي لا تتغير إلّا بتغير المقدار، فلا نسلّم أنّ الجسم له شكل بهذا المعنى. فكيف (ب: و كيف) لا و ثبوت الشكل بهذا المعنى يتوقّف على ثبوت المقادير العرضية، و الكلام الآن في إثباتها، و إن أراد بالشكل ما يعقل عروضه للجسم تبعاً لأوضاع أجزائه بحسب انضمامها في الجهات، فيكفي في تغيره تغير تلك الأوضاع، و لا حاجة إلى حدود مقادير عرضية، فيكون الجواب مستقيماً. و حيث كان المصنّف في مقام المنع يكفيه احتمال التركيب من الأجزاء، و لا يبطل كلامه إلّا بإثبات كون الجسم الذي يتوارد المقادير و الأشكال المختلفة عليه متّصلاً في حدّ ذاته ليس له مفاصل و أجزاء بالفعل، و ذلك يتوقّف على شيئين؛ أحدهما: نفي الجزء الذي لا يتجزّى ليثبت أنّ في الأجسام جسماً متّصلاً في حدّ ذاته، و هو الجسم المفرد، و ثانيهما: أنّ الجسم الذي ورد عليه المقادير من الأجسام المفردة. و القوم و إن أمكنهم إثبات الأوّل، فلا سبيل لهم إلى الثاني؛ لاحتمال ما ذهب إليه ذومقراطيس في الأجسام البسيطة الطباع، فما ذكره الشارح في هذا الموضع من نفي الأجزاء في المثال الذي لا يعلم حاله بعيد عن الصواب (الجرجاني).

٤. أ: تغير.

تبدّل المقادير حال عدم التفرّق، فالباقي عند عدم التفرّق غير الزائل عند عدمه[١].

و أجيب عن الثاني: بمنع المقدّمات[٢]، أي لا نسلّم أنّ الخطوط و السطوح من صفات الجسم التعليمي[٣]، بل هما من مقوّمات الجسم. و لئن سلّمنا[٤] أنّ السطوح و الخطوط من صفات الجسم التعليمي،[٥] لكنّ لا نسلّم أنّ الجسم التعليمي يتخلخل و يتكاثف؛ فإنّ التخلخل و التكاثف الحقيقيين فرع إثبات[٦] الهيولى، و سيأتي[٧] بطلانه. و لئن سلّمنا أنّ الجسم التعليمي هو الذي يتخلخل و يتكاثف،[٨] لكن لا نسلّم أنّ الجسم التعليمي إذا كان متخلخلاً و متكاثفاً لا يكون جوهراً.

و لقائل أن يقول: إنّ السطح من صفات الجسم التعليمي؛ لأنّه يعرض للجسم التعليمي بواسطة التناهي العارض للجسم التعليمي بالذات و للجسم الطبيعي بالعرض[٩]، فيكون من صفاته، و الخطّ يعرض للسطح بواسطة تناهي السطح، فيكون أيضاً من صفاته، و أمّا الهيولى فستقام الحجّة على وجودها، و أمّا أنّ الجسم التعليمي المتخلخل تارة و المتكاثف أخرى لا[١٠] يكون جوهراً؛ فلأنّه[١١] لا[١٢] يبقى عند التخلخل المقدار الأوّل، و كذا عند التكاثف، مع بقاء الجسم الطبيعي على حقيقته، فيكون الجسم

---

١. ب: عدم التفرّق.

٢. قوله: و أجيب عن الثاني: بمنع المقدّمات. أقول: أراد بالثاني ما ذكره ثانياً، ممّا يدلّ على أحوال المقادير الثلاثة (الجرجاني).

٣. ج: - التعليمي.

٤. ب، ج: سلّم.

٥. أ، ب: + و.

٦. ج: ثبوت.

٧. ب: + بيان.

٨. ب: + و

٩. قوله: و للجسم الطبيعي بالعرض الخ. أقول: لا نزاع في أنّ الجسم الطبيعي متناه، و أمّا أنّ له جسماً تعليمياً و أنّ هناك سطحاً عارضاً بواسطة التناهي فممنوع (الجرجاني).

١٠. ج: فلا.

١١. ج: لأنّه.

١٢. ج: - لا.

التعليمي الزائل مع بقاء الجسم الطبيعي عرضاً زائداً على الجسم الطبيعي[1].

و اعلم: أنّ التخلخل و التكاثف على الحقيقة يعرضان للجسم الطبيعي، و اتّصاف الجسم التعليمي بهما بالعرض، لكن طريان التخلخل و التكاثف على الجسم الطبيعي يدلّ على أنّ الجسم التعليمي زائد على الجسم الطبيعي كما ذكرنا.

[المبحث الرابع: في الزمان]

قال:

الرابع: في الزمان. من الناس من أنكر وجوده؛ لأنّه لو كان قارّ الذات اجتمع الحاضر و الماضي، فيكون الحادث اليوم حادثاً يوم الطوفان، و لو لم يكن لزم تقدّم بعض أجزائه على بعض؛ تقدّماً لا يتحقّق إلّا مع الزمان، و تسلسل.

و أجيب: بأنّ تقدّم الماضي بذاته لا بزمان آخر.

أقول:

المبحث الرابع: في الزمان. من الناس من أنكر وجود الزمان؛ محتجّاً بأنّ الزمان لو كان موجوداً لكان إمّا قارّ الذات أو غير قارّ الذات، فإن كان قارّ الذات اجتمع الحاضر و الماضي معاً، فيكون يوم الطوفان مع اليوم، فالحادث اليوم حادث يوم الطوفان، و لا يخفى فساده. و إن لم يكن الزمان قارّ الذات لزم تقدّم بعض أجزائه على بعض تقدّماً لا يتحقّق إلّا مع الزمان؛ لأنّه حينئذ يقتضي[2] العقل بأنّ جزءاً منه كان موجوداً و لم يبق الآن، و أنّ جزءاً منه حاصل الآن، و الماضي و الآن هو الزمان، فيلزم منه وقوع الزمان في زمان، و يتسلسل.

و أجيب: بأنّ تقدّم الماضي بذاته لا بزمان آخر؛ فإنّه لو[3] كان الزمان غير قارّ الذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر، فلا[1] يلزم أن يكون للزمان زمان آخر[2]؛ لأنّ

---

۱. أ: – على حقيقته، فيكون الجسم التعليمي الزائل مع بقاء الجسم الطبيعي عرضاً زائداً على الجسم الطبيعي.

۲. أ، ب: يقضي.

۳. أ: إذا.

التقدّم و التأخّر لأجزاء الزمان لذاتها، فيكون جزء منه مقدّماً على جزء لا بزمان غيرهما، بل لذاتيهما[٣]، و لا يلزم منه التسلسل.

قال:

المثبتون[٤] تمسّكوا بوجهين؛ الأوّل: أنّا إذا فرضنا حركة في مسافة معيّنة بقدر من السرعة، و أخرى مثلها، و ابتدأتا معاً، قطعتا المسافة معاً، و إن تأخّرت الثانية في الابتداء و وافقت[٥] في الوقوف، قطعت أقلّ، و كذا إن وافقتها أخذاً و تركاً و كانت أبطأ، فبين أخذ الأولى و تركها إمكان قطع مسافة معيّنة بسرعة معيّنة، و أقلّ منها ببطؤ معيّن، و بين أخذ الثانية و تركها إمكان أقلّ من ذلك بتلك السرعة المعيّنة، و هو جزء من الإمكان[٦]، فيكون قابلاً للزيادة و النقصان، و لا شيء من العدم كذلك.

الثاني: كون الأب قبل الابن ضروري، و تلك القبلية ليست وجود الأب و لا عدم الابن؛ لتعقّلهما مع الغفلة عنها، و لا أمراً عدمياً؛ لأنّها نقيض اللاقبلية، فهي إذن زائدة ثبوتية.

و أجيب: بأنّ هذه الإمكانات أمور اعتبارية[٧] عقلية لا وجود لها في الخارج، و كذا القبلية.

---

١ . ب: و لا.

٢ . قوله: فلا يلزم أن يكون للزمان زمان آخر. أقول: توضيحه أنّ القبلية و البعدية اللتين لا يجتمع القبل فيهما مع البعد تعرضان لأجزاء الزمان أوّلاً و بالذات، و لما عداها بتوسّطها. يشهد بذلك أنّه إذا حكم بتقدّم واقعة على أخرى يتوجّه عند العقل أن يقال: لِمَ كانت متقدّمة عليها، فلو أجيب بأنّها كانت مع خلافة فلان و الأخرى مع خلافة زيد، و خلافة فلان متقدّمة على خلافة زيد توجّه أيضاً السؤال، فإذا (ب: فإن) قيل: لأنّ خلافة فلان كانت أمس و خلافة زيد اليوم، انقطع السؤال المذكور (الجرجاني).

٣ . أ: بذاتها.

٤ . أ، د: + و المثبتون.

٥ . س: وافقتا.

٦ . ب، د: + الأوّل.

٧ . أ: – اعتبارية.

أقول:

و[١] المثبتون للزمان تمسّكوا في إثبات الزمان بوجهين؛ الأوّل: أنّا إذا فرضنا حركة في مسافة معيّنة بقدر معيّن من السرعة، و فرضنا حركة أخرى مثل الحركة الأولى، أي على مقدارها من السرعة في تلك المسافة، فإن ابتدأت الحركتان معاً و تركتا معاً، قطعت الحركتان المسافة معاً، و إن تأخّرت الثانية عن الأولى في الابتداء و وافقتها في الوقوف، قطعت الثانية من المسافة أقلّ ممّا قطعته الأولى ضرورة، و كذا إن وافقت الحركة الثانية الحركة الأولى أخذاً و تركاً، أي ابتدئتا معاً و وقفتا[٢] معاً، و كانت الحركة الثانية أبطأ من الحركة الأولى، فقد قطعت الحركة الثانية من المسافة أقلّ ممّا قطعته الأولى، و إذا كان كذلك كان بين أخذ الحركة السريعة الأولى و تركها إمكان قطع مسافة معيّنة[٣] بسرعة معيّنة، و إمكان قطع مسافة أقلّ من المسافة الأولى ببطؤ معيّن، و بين أخذ الحركة السريعة الثانية و تركها إمكان أقلّ من ذلك الإمكان الأوّل بتلك السرعة المعيّنة، و يكون هذا الإمكان جزءاً من الإمكان الأوّل، و إذا كان كذلك كان هذا الإمكان قابلاً للزيادة و النقصان، و لا شيء من العدم بقابل للزيادة و النقصان، فهذا الإمكان ليس بعدم، فيكون هذا الإمكان أمراً وجودياً مقدارياً[٤]. و هذا الإمكان الوجودي

---

١. أ، ب: - و.

٢. ج، د: واقفتا.

٣. قوله: إمكان قطع مسافة معيّنة. أقول: أي هناك أمر ممتدّ يتّسع لقطع تلك المسافة المعيّنة بتلك السرعة المعيّنة المخصوصة، كلّه قالب له منطبق هو عليه، فلو زادت السرعة قطعت مسافة أكثر و لو نقصت قطعت أقلّ، و إذا كانت السرعة على ذلك الحدّ المفروض من أيّ متحرّك كان، كان المقطوع بها في ذلك الأمر الممتدّ هو مقدار تلك المسافة، أو لا يرى (ب: ألا يري) أنّ الحركة الثانية لمّا فرضت موافقة للأولى في السرعة المعيّنة و الابتداء و الانتهاء، قطعت مقدار تلك المسافة، و لبيان ذلك فرضت الحركة الثانية على هذه الحالة. و المذكور في شرح الملخّص أنّ ذلك لبيان قبول المساواة؛ فإنّ الحركتين لمّا تساوتا في السرعة و الابتداء و الانتهاء كان بين أخذ كلّ واحدة منهما و تركهما إمكان يتّسع لقطع تلك المسافة المعيّنة على ذلك المقدار من السرعة مساوٍ للإمكان الآخر، و الظاهر أنّ الإمكان هاهنا (ب: + امتداد) واحد، فلا يوصف بالمساواة إلّا مقيساً إلى الحركتين (الجرجاني).

٤. قوله: فيكون هذا الإمكان أمراً وجودياً مقدارياً. أقول: لانطباقه على المسافة المتّصلة (الجرجاني).

المقداري غير المسافة؛ فإنّ الحركة البطيئة الموافقة للحركة الأولى السريعة[1] في الأخذ و الترك- أي في الابتداء و الوقوف- يشتركان في هذا الإمكان؛ ضرورة توافقهما في الابتداء و الوقوف، و يتفاوتان في المسافة؛ ضرورة كون مسافة البطيئة أقلّ، و ما به التوافق غير ما به التفاوت، فالزمان أمر وجودي مغاير للمسافة.

الثاني من الوجهين الدالّين على وجود الزمان: كون الأب قبل الابن معلوم بالضرورة، فتلك القبلية ليست وجود الأب و لا عدم الابن؛ لتعقّل وجود الأب و عدم الابن مع الغفلة عن تلك القبلية، فتعيّن أن تكون تلك القبلية زائدة على وجود الأب و عدم الابن، و ليست القبلية أمراً عدمياً؛ لأنّها نقيض اللاقبلية التي هي عدم محض؛ فإنّ اللاقبلية صادقة على العدم، فتلك القبلية إذن زائدة ثبوتية؛ لأنّ أحد النقيضين إذا كان عدمياً يكون الآخر وجودياً.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ هذه الإمكانات أمور عقلية لا وجود لها في الخارج[2]، و الأمور العقلية قابلة للمساواة و الزيادة و النقصان؛ و إن لم تكن موجودة في الخارج.

و أجيب عن الثاني[3] أيضاً: بأنّ القبلية من الأمور العقلية التي لا وجود لها في الخارج، فلا يلزم وجود الزمان في الخارج.

و الذي يدلّ على وجود الزمان أنّ الحادث بعد ما لم يكن له قبل في الخارج[4] لم يكن فيه، ليس كقبلية الواحد على الاثنين التي توجد بتلك القبلية ما هو قبل و ما هو بعد معاً، بل قبلية قبلٍ لا يثبت ذلك القبل مع البعد، بل ينقضي عند تجدّد البعد، و ليس تلك

---

١ . قوله: فإنّ الحركة البطيئة الموافقة للحركة الأولى. أقول: و غير السريعة (ب: السرعة) أيضاً؛ فإنّ الحركة الثانية المتأخّرة في الابتداء تشارك الأولى في السرعة و تخالفها في ذلك الإمكان، و غير الحركة بهذا الوجه أيضاً (الجرجاني).

٢ . قوله: و أجيب عن الأوّل: بأنّ هذه الإمكانات الخ. أقول: تحريره: أنّكم إن أردتم أنّ تلك الإمكانات قابلة للمساواة و التفاوت (ب: المفاوتة) في الخارج فممنوع، و إن أردتم قبولها إيّاهما ذهناً أو في الجملة فمسلّم، و لا يجدي بطائل (الجرجاني).

٣ . قوله: و أجيب عن الثاني. أقول: بأنّ (ب: فإنّ) القبلية أيضاً من الأمور العقلية التي لا وجود لها في الخارج كاللاقبلية، و لا استحالة في ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي (الجرجاني).

٤ . أ، ب: - في الخارج.

القبلية هي نفس العدم؛ فإنّ العدم كما جاز أن يكون قبل، جاز أن يكون بعد، و القبلية يمتنع أن تكون بعد. و ليست تلك القبلية أيضاً ذات الفاعل؛ فإنّ ذات الفاعل قد تكون قبل و قد تكون مع[١] و قد تكون بعد، فتلك القبلية شيء آخر لا يزال فيه تجدّد و تقضّ، فهو غير قارّ الذات متّصل في ذاته؛ فإنّ[٢] من الجائز أن يفرض متحرك يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته، فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث، و يكون بين ابتداء الحركة و حدوث هذا الحادث قبليات و بعديات متجدّدة متقضّية مطابقة لأجزاء المسافة و الحركة.

فظهر أنّ هذه القبليات متّصلة اتصال المسافة و الحركة، فثبت أنّ كلّ حادث[٣] مسبوق بموجود غير قارّ الذات متّصل اتصال المقادير، و هو الزمان، فوجود القبلية[٤] و البعدية اللتين لا يجتمعان دالّ على وجود الزمان؛ فإنّ الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية و البعدية[٥] اللتان لا توجدان معاً. و ذلك لأنّ الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية لا تجامع[٦] البعد، لكن لا لذاته، بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر. فالقبلية و البعدية للشيئين بسبب الزمان، و أمّا للزمان فليس بسبب شيء آخر، بل ذاته المتصرّمة المتجدّدة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء آخر، فإذن ثبوتهما يدلّ على وجود الزمان.

١. ب، ج، د: معه.

٢. أ: فإنّه.

٣. قوله: فثبت أنّ كلّ حادث مسبوق. أقول: سواء فرض هناك تلك الحركة أو لا؛ فإنّ فرضها وسيلة إلى العلم بحال ذلك الموجود، و لا مدخل له في وجوده قطعاً (الجرجاني).

٤. قوله: فوجود القبلية. أقول: هذه زيادة توضيح متعلّق (ب: يتعلّق) بالاستدلال (الجرجاني).

٥. قوله: فإنّ الزمان هو الذي يلحقه الخ. أقول: هاهنا صرّح بأنّ الزمان معروض للقبليات و البعديات المذكورتين، و إن أشعر كلامه السابق بأنّه نفس القبليات و البعديات المتجدّدة (الجرجاني).

٦. ب: + مع.

و القبلية و البعدية[١ و٢] إضافيتان لا توجدان إلّا باعتبار العقل؛ لأنّ الجزئين من الزمان اللذين تعرضهما القبلية و البعدية[٣] لا يوجدان معاً في الأعيان فكيف توجد الإضافة العارضة لهما، لكن ثبوتهما في العقل[٤] لشيء دالّ على وجود معروضهما بالذات- أعني الزمان- مع ذلك الشيء، فلذلك يستدلّ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان معه.

قيل: القبلية غير موجودة في الخارج و كذا البعدية؛ فإنّهما إضافيتان عقليتان، فلا تقتضيان وجود معروضهما في الخارج، بل في العقل.

أجيب: بأنّ ثبوتهما في العقل لشيء دالّ[٥] على وجود معروضهما بالذات- أي الزمان- مع ذلك الشيء.

قيل[٦]: لو اتّصف عدم الحادث بالقبلية لزم اتّصاف العدم بالصفة الثبوتية، و هو ممتنع.

أجيب: بأنّ عدم الحادث ليس بنفي محض؛ لأنّه عدم مقيّد بشيء، بل هو أمر معقول ثابت[١]، و القبلية أيضاً عقلية، و لا امتناع في عروض القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو أمر معقول ثابت[٢] في العقل.

---

١. ب: و هما.

٢. قوله: و القبلية و البعدية الخ. أقول: هذا الكلام لا مدخل له في الاستدلال، بل هو بعينه ما ذكره عقيبه من السؤال و الجواب، إلّا أنّه استدلّ هاهنا على أنّهما عقليتان لا توجدان في الأعيان، و لم يتعرّض إلى أنّ ذلك لا يقتضي وجود معروضهما في الخارج، و تعرّض له هناك، و ترك الاستدلال اعتماداً علي ما سبق (الجرجاني).

٣. ج: -لا توجدان إلّا باعتبار العقل؛ لأنّ الجزئين من الزمان اللذين تعرضهما القبلية و البعدية.

٤. قوله: لكن ثبوتهما في العقل لشيء دالّ. أقول: و إن أراد أنّ ثبوتهما في العقل لشيء يدلّ على وجود معروضهما معه عقلاً فمسلّم و لم يجديه نفعاً، و إن أراد أنّه يدلّ على وجوده معه في الخارج فممنوع. و هذا هو الذي أشار إليه بقوله: و لقائل أن يقول (الجرجاني).

٥. أ، ج: دلّ.

٦. قوله: قيل: لو اتّصف عدم الحادث بالقبلية. أقول: الظاهر أنّ هذا السؤال و ما قبله منعان على مقدّمات الدليل، فالأولى تقديمه عليه؛ بأن يقال: لا نسلّم أنّ عدم الحادث متّصف بالقبلية، و سنده امتناع اتّصاف الأعدام بالصفات الثبوتية- أي التي ليس السلب جزءاً من مفهومها- و لئن سلّمنا ذلك، لكن لا نسلّم أنّ اتّصافه بها يقتضي وجود معروضها بالذات معه في الخارج (الجرجاني).

١. أ: - ثابت.

٢ ج: - و القبلية أيضاً عقلية، و لا امتناع في عروض القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو أمر معقول ثابت.

قيل[١]: إنّ أجزاء الزمان بعضها قبل بعض بهذه القبلية المذكورة في عدم الحادث، فلو اقتضى هذه القبلية زماناً يقارن ما هو قبل بهذه القبلية لزم أن يكون للزمان زمان آخر.

أجيب: بأنّ عروض هذه القبلية لأجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان آخر؛ لأنّ الزمان متقضّ لذاته، فلا يحتاج في عروض القبلية لبعض أجزائه إلى عروضها لشيء آخر، بخلاف غير الزمان.

قيل: لا يجوز عروض السبق لبعض أجزاء الزمان؛ فإنّه على تقدير تساوي الأجزاء في الماهية امتنع تخصيص بعضها بالقبلية و بعضها بالبعدية، و على تقدير عدم تساويها في الماهية[٢] كان انفصال كلّ جزء عن الآخر بماهيته، فتكون أجزاء الزمان منفصلاً بعضها عن البعض، فلا يكون الزمان متّصلاً واحداً، بل مؤلّفاً من آنات.

أجيب: بأنّ ماهية الزمان هي اتّصال التقضّي و التجدّد[٣]، و ذلك الاتّصال لا يتجزّى إلّا في الوهم، فليس للزمان أجزاء بالفعل، و ليس فيه تقدّم و تأخّر قبل التجزئة، فإذا فرض له أجزاء فالتقدّم و التأخّر يعرضان لها لذاتها، لا بسبب تصوّر عروضهما لغير الأجزاء، حتّى تصير الأجزاء بسبب التقدّم و التأخّر العارضين لها بحسب تصوّر عروضهما لغيرها متقدّماً و متأخّراً، بل تصوّر التقضّي و التجدّد الذي هو حقيقة الزمان يستدعي تصوّر تقدّم و تأخّر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار، لا لشيء آخر، و هذا معنى لحوق التقدّم و التأخّر الذاتيين له. و أمّا ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار- كالحركة و غيرها- فإنّما يصير متقدّماً و متأخّراً بتصوّر عروضهما لعدم الاستقرار، و هذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدّم و التأخّر لذاته و بين ما يلحقه بسبب

---

١. قوله: قيل: إنّ أجزاء الزمان بعضها قبل بعض. أقول: هذا السؤال نقض إجمالي. و يمكن توجيهه بتخلّف الحكم عن الدليل في صورة النقض، و بأنّ صحّة الدليل بجميع مقدّماته يستلزم محالاً، و هو تسلسل الأزمنة إلى غير النهاية (الجرجاني).

٢. ج: -امتنع تخصيص بعضها بالقبلية و بعضها بالبعدية، و على تقدير عدم تساويها في الماهية.

٣. قوله: أجيب: بأنّ ماهية الزمان الخ. أقول: يعني أنّها اتّصال التقضّي و التجدّد بين أجزاء الحركة؛ فإنّ الحركة تنقسم إلى أجزاء يتقدّم بعضها على بعض باعتبار تقدّم أجزاء المسافة بعضها على بعض، لكن عروض التقدّم بهذا الاعتبار لا يقتضي امتناع اجتماعهما معاً كما في أجزاء المسافة، فلها أعني لأجزاء الحركة تقدّم و تأخّر باعتبار آخر يقتضي امتناع الاجتماع، أعني كونها متقضية متجدّدة، فاتّصال ذلك التقضّي و التجدّد أعني عدم الاستقرار هو ماهية الزمان (الجرجاني).

غيره؛ فإنّا إذا قلنا: اليوم و الأمس، لم نحتج إلى أن نقول: اليوم متأخّر عن الأمس؛ لأنّ نفس مفهومه يشتمل على معنى هذا التأخّر، و أمّا إذا قلنا: العدم و الوجود، احتجنا إلى اقتران معنى التقدّم بأحدهما حتّى يصير متقدّماً.

قيل[1]: القول بمعية الزمان للحركة يقتضي وقوع الزمان في زمان آخر؛ لأنّ معنى المعية أن يكون الشيئان في زمان واحد.

أجيب: بأنّ معية ما هو في الزمان للزمان غير معية شيئين وقعا في زمان واحد؛ لأنّ الأولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان إلى شيء هو[2] الزمان، هي متى ذلك الشيء؛ بأن يكون الزمان ظرفاً لذلك الشيء، و ذلك الشيء مظروفاً له، و الأخرى تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب إليه واحد بالعدد،[3] هو زمان ما ظرف لهما و هما مظروفان له، و لهذا لا يحتاج في الأولى إلى زمان يغاير الموصوف بالمعية، و يحتاج في الثانية إليه.

و لقائل أن يقول: إن أردتم بكون الحادث مسبوقاً بزمانٍ كونَه مسبوقاً بزمانٍ موهومٍ مفروضٍ فمسلّم، و إن أردتم به كونه مسبوقاً بزمان محقّق موجود في الخارج فممنوع، و ما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك.

قال:

ثم اختلفوا، فقيل: إنّه جوهر مجرّد لا يقبل العدم، و إلّا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقّق إلّا مع الزمان، فيلزم وجوده حال عدمه، و هو محال.

و ردّ هذا بأنّ المحال إنّما لزم من فرض عدمه بعد وجوده، لا من فرض عدمه مطلقاً.

و قيل: هو الفلك الأعظم؛ لأنّه محيط بجميع الأجسام، و خلله ظاهر.

---

١. قوله: قيل: القول بمعية الزمان للحركة الخ. أقول: كأنّه معارضة لدليل الزمان، تقريرها: أنّ ما ذكرتم و إن دلّ على وجوده، لكن مَعَنا ما ينافيه؛ لأنّ الزمان لو كان موجوداً لكان مع الحركة، فيلزم أن يكون للزمان زمان آخر (الجرجاني).

٢. أ: – شيء هو.

٣. ب: + و.

و قيل: حركته؛ لأنّه غير قارّ الذات. و منع[١] بأنّ الحركة هي[٢] إمّا سريعة أو بطيئة، و الزمان ليس كذلك.

و قيل: مقدارها، و هو قول أرسطو و متابعيه، و احتجّوا بأنّ الدليل دلّ على أنّه يقبل المساواة و المفاوتة، و كلّ ما كان كذلك فهو كمّ، فالزمان كمّ، و لا يكون[٣] منفصلاً، و إلّا لانقسم إلى ما لا ينقسم، فهو متّصل غير قارّ الذات؛ لأنّ أجزاؤه لا تجتمع، و له مادّة لا تكون المسافة و لا المتحرّك و لا شيئاً من هيآته القارّة، فتكون هيئة غير قارّة، و هي الحركة، و تلك الحركة تكون مستديرة؛ لأنّ المستقيمة تنقطع، و الزمان لا ينقطع، و تكون[٤] أسرع الحركات؛ لأنّ الزمان يقدّر به سائر الحركات، و هو الحركة اليومية.

و اعلم: أنّ مدار هذه الحجّة على أنّ قبول المساواة يقتضي الكمّية، و ذلك إنّما يثبت لو ثبت قبولها لذاته، و أنّ الجوهر الفرد ممتنع الوجود لذاته، و أنّ كونه كمّاً متّصلاً غير قارّ يستلزم أن يكون له محلّ؛ إمّا لعرضيته أو لحدوثه المحوج إلى المادّة.

أقول:

ثمّ[١] المثبتون للزمان اختلفوا في ماهية الزمان، فقيل: إنّه جوهر مجرّد- أي ليس بجسم و لا جسماني- لا يقبل العدم؛ لأنّ الزمان لو كان قابلاً للعدم لكان عدمه بعد وجوده[٢] بعدية لا تتحقّق إلّا مع الزمان؛ لأنّ بعديته بعدية بعد لا تجامع القبل، و البعدية

---

١. س: ردّ.

٢. س: -هي.

٣. س: + كمّاً.

٤. أ: فيكون.

١. أ: -ثمّ.

٢. قوله: لكان عدمه بعد وجوده الخ. أقول: هذا إذا كان عدمه طارئاً على وجوده، و إن انعكس الحال كان وجوده بعد عدمه بعدية لا تتحقّق إلّا مع الزمان إلى آخر الدليل. و الحاصل أنّه لو كان قابلاً للعدم فإمّا أن يكون قبل وجوده أو بعد وجوده،

بهذا المعنى لا تتصوّر إلّا مع الزمان، فيلزم وجود الزمان حال عدمه، و إنّه محال.

و ردّ[١]: بأنّ هذا[٢] المحال إنّما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده، لا من[٣] حيث[٤] فرض عدمه مطلقاً، و عدمه بعد وجوده أخصّ من عدمه مطلقاً، و إذا كان المحال لازماً للأخصّ لا يلزم أن يكون لازماً للأعم، فلم يلزم المحال من عدمه مطلقاً، و حينئذ جاز أن يكون قابلاً للعدم لذاته.

و قيل: الزمان هو الفلك الأعظم؛ لأنّ الفلك الأعظم محيط بجميع الأجسام، و الزمان أيضاً محيط بجميع الأجسام. و خلل هذا القياس ظاهر؛ فإنّه قياس في الشكل الثاني من موجبتين[٥]، و هو لا ينتج.

و قيل: الزمان حركة الفلك الأعظم[١]؛ فإنّ الزمان غير قارّ الذات، و حركة الفلك[٢] أيضاً غير قارّ الذات. و منع بأنّ الحركة إمّا سريعة أو بطيئة، و الزمان ليس كذلك، أي لا يوصف الزمان بأنّه سريع أو بطيء. و أيضاً: القياس المذكور قياس في[٣] الشكل الثاني من موجبتين.

و قيل: الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم، و هو قول أرسطو و متابعيه. و احتجّوا بأنّ

و كلاهما يستلزمان وجوده حال عدمه. و ملخّص الجواب: أنّ المحال إنّما يلزم من التعاقب بين وجوده و عدمه، لا من استعماله في (ب: من استمرار) عدمه، فلا يلزم امتناعه. هذا إذا أريد امتناعه بالذات، و إمّا إن أريد امتناعه في الجملة و لو بالغير، فلا يتوجّه عليه ما ذكر. و دعوى الامتناع بالذات بعيدة جداً؛ إذ لا يتصوّر امتناع العدم بالذات إلّا في الواجب. و اعلم: أنّ ما ذكره في الاستدلال لا يدلّ على كونه جوهراً مجرّداً، إلّا أن يقال: و ما لا يكون جوهراً و لا يكون مجرّداً؛ فإنّه لا يمتنع عدمه، و دعوى ذلك إذا أريد الامتناع بالغير لا يطابق قواعد الحكماء (الجرجاني).

١. ب: + هذا.

٢. ب: – هذا.

٣. ج: عن.

٤. أ، ب، ج: – حيث.

٥. قوله: فإنّه قياس في الشكل الثاني. أقول: على أنّ الإحاطة في الموضعين ليست بمعنى واحد (الجرجاني).

١. ج: – الأعظم.

٢. د: + الأعظم.

٣. ج: من.

الدليل دلّ على أنّ الزمان يقبل المساواة و المفاوتة، و كلّ ما هو قابل للمساواة و المفاوتة فهو كمّ، فالزمان كمّ، و لا يكون الزمان كمّاً منفصلاً؛ لأنّه لو كان الزمان كمّاً منفصلاً لانقسم إلى ما لا ينقسم؛ لأنّ الكمّ المنفصل عدد، و العدد ينقسم إلى الوحدات التي لا تنقسم، لكنّ الزمان منقسم إلى ما ينقسم؛ لأنّ الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي تقبل القسمة إلى غير النهاية، فالزمان أيضاً قابل للقسمة إلى غير النهاية، فينقسم إلى ما يقبل القسمة، فيكون الزمان كمّاً متّصلاً.

و يكون غير قارّ الذات؛ لأنّ أجزائه لا تجتمع في الوجود، و إلّا لكان الموجود اليوم موجوداً في يوم الطوفان، و هو محال، و إذا كانت أجزاؤه توجد على سبيل التقضّي و التجدّد فله مادّة لوجهين[1]؛ أحدهما: أنّ كلّ ما كان كذلك فهو عرض و العرض لا بدّ له من مادّة. و الثاني: أنّ كلّ ما كان على سبيل التقضّي و التجدّد يكون فيه حدوث شيء و تقضّي شيء، و كلّ حادث له مادّة، و لا تكون مادته المسافة؛ لأنّ المختلفين في الزمان قد يتّفقان في المسافة و بالعكس- أي[2] المتّفقين في الزمان قد يختلفان في المسافة[3]- فلو كان الزمان مقدار المسافة لكان مطابقاً لها.

و لا تكون مادّة الزمان المتحرّك؛ لأنّ المختلفين في الزمان قد يتّفقان في المقدار و بالعكس. و لا يكون مادّة الزمان شيئاً آخر من هيآت المتحرّك القارّة؛ لأنّ المتّفقين في الزمان قد يختلفان في مقدار الهيئة القارّة و بالعكس. و لأنّ مقدار الهيئة القارّة يجب أن يكون قارّاً، فيكون الزمان مقدار هيئة المتحرّك[1] غير قارّة، و هي الحركة، فالزمان مقدار الحركة.

و تلك الحركة التي يكون الزمان مقدارها مستديرة؛ لأنّ الحركة المستقيمة تنقطع[2]؛

---

١. ج: بوجهين.

٢. د: + و.

٣. أ، ج: بالمسافة.

١. ب، ج: للمتحرّك.

٢. قوله: لأنّ الحركة المستقيمة تنقطع الخ. أقول: فإن قيل: المتحرّك إلى المركز (ب: + أو المحيط قد ترجع)، فلا تنقطع الحركة. أجيب: بأنّه لا بدّ بين حركتي الذهاب و الرجوع من زمان سكون، كما هو المشهور من مذهبه (الجرجاني).

لأنّ الحركة المستقيمة إمّا إلى المركز أو من المركز، فالأوّل ينقطع عند المركز، و الثاني عند المحيط، و الزمان لا ينقطع؛ لأنّه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية[١] لا يجامع البعدُ القبلَ، و ما هذا شأنه يكون زمانياً، فبعد[٢] عدم الزمان زمان، فيكون عدمه بعد وجوده محالاً، فلا ينقطع، فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة.

و تلك الحركة تكون أسرع الحركات؛ لأنّ الزمان يقدّر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة التي هي أسرع الحركات، و الحركة التي هي أسرع الحركات هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الأعظم، فالزّمان مقدار حركة الفلك الأعظم.

و اعلم: أنّ مدار هذه الحجّة على أنّ قبول المساواة يقتضي الكمّية، و ذلك- أي اقتضاء قبول المساواة الكمّية- إنّما يثبت لو ثبت قبول الزمان المساواة لذاته،[٣] أمّا إذا كان قبول المساواة لا لذاته، فلا يوجب الكمّية. و على أنّ الجوهر الفرد ممتنع الوجود، ليلزم أن يكون الزمان كمّاً متّصلاً لا منفصلاً. و على أن يكون[٤] الزمان كمّاً متّصلاً غير قارّ[١]، يلزم[٢] أن يكون له محلّ؛ إمّا لعرضيته و إمّا[٣] لحدوثه المحوج إلى المادّة. و على أنّ الزمان لا ينقطع، كما أشار[٤] إلى هذه المقدّمات في أثناء الحجّة.

[المبحث الخامس: في المكان]

قال:

الخامس: في المكان. المكان أمر موجود؛ لأنّ بديهة العقل تشهد بأنّ المتحرّك

---

١. أ، ب: + بعدٍ.

٢. ج: فتقدّم.

٣. أ: + و.

٤. أ، ج: على كون.

١. د: + الذات.

٢. ج: ليلزم. أ، ب: يستلزم.

٣. د: أو.

٤. ب، ج: أشير.

منتقل من مكان إلى آخر، و الانتقال من العدم إلى العدم محال، خارج عن المتمكّن؛ لأنّ الجزء ينتقل بانتقاله بخلاف المكان، و هو السطح الباطن للحاوي المماس لظاهر المحويّ عند أرسطو، و البُعد المجرّد الموجود الذي ينفذ فيه الجسم عند شيخه أفلاطون[١] و المفروض عند المتكلّمين.

دليل الأوّل أنّ المكان هو السطح أو الخلأ، و الثاني باطل لوجوه:

الأوّل: أنّه لا يكون عدمياً، و إلّا لما قبل[٢] الزيادة و النقصان. و لا وجودياً لوجوه؛ الأوّل: أنّه لو حصل جسم[٣] في بعد مجرّد لزم تداخل البُعدين و اتّحادهما، و تجويز ذلك يفضي إلى تجويز تداخل العالم في حيّز خردلة، و هو محال.

الثاني: أنّ تجرّده لا يكون لنفسه و لا للوازمه، و إلّا لكان كلّ بُعد كذلك، و لا لعوارضه، و إلّا لكان المفتقر إلى المحلّ مستغنياً عنه لعارض، و هو محال.

الثالث: البُعد إن كان ممّا يتحرّك كان له حيّز، فكان هناك أبعاد متداخلة إلى غير النهاية، و هو محال[١]. و إن سلّم، كان لها من حيث إنّها بأسرها قابلة للحركة مكان، و ذلك[٢] لا[٣] يكون بعداً، و إن لم يكن فالمانع منها[٤] إن كان هو الذات أو ما يلازمها لم يتحرّك الأجسام لما فيها من الأبعاد، و إن كان ممّا يعرض لها فطبيعتها من حيث هي قابلة للحركة، و يعود الإلزام.

الثاني: أنّه لو كان خلأ فزمان وقوع الحركة في فرسخ خلأ مثلاً لو كان ساعة،

---

١. س: - أفلاطون.

٢. أ: لم يقبل.

٣. د: الجسم.

١. أ، س: - و هو محال.

٢. أ: - و ذلك.

٣. س: إنّما.

٤. أ، س: عنها.

و في فرسخ ملأ عشر ساعات، و في ملأ آخر قوامه عشر قوام الأوّل ساعة، فزمان ذي المعاوق كزمان عديم المعاوق، هذا خلف.

الثالث: لو كان خلأ- سواء كان عدماً أو بُعداً متشابهاً- لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه أولى، فلا يسكن فيه و لا يميل إليه.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ الزيادة و النقصان باعتبار الفرض، و عدم الإحساس بهما معاً لا يستلزم التداخل و الاتّحاد، و أنّ ذات البُعد من حيث هي لا تقتضي الغنى و لا الحاجة، و لا يقبل الحركة مجرّداً، و ذلك لا يوجب امتناع الحركة[1] مادياً.

و عن الثاني: بأنّ الحركة[2] لذاتها تقتضي زماناً، و إلّا لكانت الحركة في الخلأ لا في زمان، كيف[3] و كلّ نقلة فهي[4] على مسافة منقسمة و متجزئة بانقسامها إلى أجزاء، بعضها قبل و بعضها بعد، و هو ساعة بحسب هذا الفرض، فيكون زمان الملأ الرقيق ساعة و عشر تسع ساعات.

و عن الثالث: بأنّ الخلأ بُعد متشابه مساوٍ لمقدار العالم، و حصول بعض الأجسام في بعض الجوانب لما بينهما من الملائمة و المنافرة و اقتضاء القرب و البُعد.

و عورض بأنّ القول بالسطح باطل، و إلّا لتسلسلت الأجسام إلى غير النهاية؛ لأنّ كلّ جسم فله حيّز لا محالة، و لما كان الحجر عند جريان الماء عليه ساكناً.

لا يقال: سكونه بقاء نسبته مع الساكنات؛ لأنّ بقاء النسبة[1] معلّل بسكونه، و للزم ازدياد المكان و نقصه و المتمكّن بحاله، كما إذا تكعّبت شمعة مدوّرة و

---

١. أ، س: حركته.

٢. د: + في الخلأ.

٣. س: + لا.

٤. س: فإنّها.

١. د: بقاء نسبته مع الساكنات.

بالعكس.

و الدليل على إمكان الخلأ أنّه لو رفع صفحة ملساء عن مثلها دفعة لخلا الوسط أوّل زمان الارتفاع. و لو لم يكن خلأ للزم من حركة بقّة تدافع جملة العالم.

لا يقال: يتخلخل ما ورائه و يتكاثف ما قدّامه؛ لأنّ زوال مقدار و حصول آخر فرع على وجود الهيولى و عرضية المقدار، و كلاهما ممنوع.

أقول:

المبحث الخامس: في المكان. المكان أمر موجود؛ لأنّ بديهة العقل شاهدة بأنّ المتحرّك بالحركة المستقيمة ينتقل من مكان إلى مكان آخر، و الانتقال من العدم إلى العدم محال. و كيف لا يكون موجوداً و هو مقصد المتحرّك بالحركة الأينية[1]، و مشار إليه بالإشارة الحسّية، و كلّ ما هو مقصد للمتحرّك بالحركة الأينية و مشار إليه[1] يكون موجوداً.

---

١. قوله: و هو مقصد المتحرك بالحركة الأينية الخ. أقول: إنّما قيد بالحركة الأينية لئلا يرد النقض بالحركة الكيفية مثلاً؛ فإنّ مقصد المتحرك بالحركة الكيفية لا يكون حاصلاً حال الحركة، بل إنّما يحصل إذا تمّت الحركة؛ فإنّ المتحرك من البياض إلى السواد لا يكون مقصده الذي هو السواد حاصلاً في (ب: - في) زمان حركته، و ربما انتفت حركته، فلم يصل إليه. و الفرق أنّ مقصد المتحرك في الكيف مقصود التحصيل بالحركة، فيجب أن لا يكون موجوداً حال الحركة، و إلّا لزم تحصيل الحاصل، و إن تمّت و لم تنقطع لمانع أدّت إليه. و أمّا المتحرك في الأين فإنّما يقصد بحركته حصوله في المكان، لا تحصيله في نفسه، فلا بدّ أن يكون موجوداً حال الحركة؛ لاستحالة طلب الحصول في المعدوم. و فيه بحث؛ فإنّ القائل بأنّ المكان هو السطح يلزمه أن لا يكون المكان موجوداً حال الحركة؛ فإنّ المتحرك في الهواء (ب: + المتّصل في نفسه) إذا انتهى حركته (ب: + و) حصل في سطح منه لم يكن موجوداً حال حركته؛ فإنّ (ب: و لأنّ) الهواء متّصل في نفسه لا سطح موجود في جوفه، فإذا خرقه المتحرك بحجمه حصل هناك سطح محيط. فإن قيل: إنّ الشارح لم يدّع أنّ مقصد المتحرك بالحركة الأينية موجود حال الحركة، بل قال إنّه موجود، و هو أعم من أن يكون موجوداً حال الحركة أو حال انقطاعها، فلا يرد عليه ما ذكرتموه. قلنا: فالتقييد بالأينية لغو في الكلام لا حاجة إليه؛ إذ سائر الحركات تشاركها في ذلك، و كون الحركة منقطعة قبل المقصود لا يقدح في المطلوب؛ فإنّ الأينية إذا انقطعت كان المتحرك بها في مكان حال انقطاعها، و الكيفية إذا انقطعت كان المتحرك بها متكيفاً بكيفية في تلك الحالة، و هما مقصدان أيضاً (الجرجاني).

١. ب، ج: + بالإشارة الحسّية.

و المكان ليس بجزء للمتمكّن و لا حالّ فيه؛ لأنّ الجسم يسكن في المكان و ينتقل بالحركة عن المكان و إليه، و كلّ ما هو كذلك لا يكون جزءاً للجسم و لا حالّاً فيه؛ لأنّ جزء الجسم المتمكّن و الحالّ فيه[1] ينتقل بانتقاله، و المكان لا ينتقل بانتقال المتمكّن، فيكون المكان خارجاً من[2] المتمكّن.

و هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من[3] المحويّ عند أرسطو، و البُعد المجرّد عن المادّة[4] الموجود الذي ينفذ فيه الجسم عند شيخه أفلاطون، و البُعد المجرّد المفروض عند المتكلّمين.

دليل الأوّل: أنّ المكان هو السطح أو الخلأ، أي البُعد المجرّد الموجود[1] أو المفروض. و الثاني- و هو أنّ المكان هو الخلأ- باطل لوجوه؛ الأوّل: أنّ الخلأ إمّا عدمي كما هو مذهب المتكلّمين[2]، أو موجود كما هو مذهب أفلاطون. و الأوّل باطل؛ لأنّ الخلأ[3] لو كان عدمياً لما قبل الزيادة و النقصان، و اللازم باطل. أمّا الملازمة؛ فلأنّ العدمي ليس بقابل للزيادة و النقصان. و أمّا بطلان اللازم؛ فلأنّ بُعد ما بين الأجسام الغير

---

١. قوله: و الحالّ فيه الخ. أقول: و أيضاً الجسم منسوب إلى المكان بلفظة «في»؛ على معنى أنّه ظرف له حقيقة، و هذا المعنى لا يتحقّق في جزء الجسم و ما هو حالّ فيه (الجرجاني).

٢. ج: عن.

٣. ب: + الجسم.

٤. قوله: و البعد المجرّد عن المادّة الخ. أقول: المكان إمّا السطح المذكور أو الخلأ الموجود أو الموهوم، و ذلك لأنّ (ب: أنّ) الجسم ذو حجم ممتدّ في الجهات الثلاث، و هو بتمامه داخل في مكانه الحقيقي، لا يزيد عليه و لا ينقص عنه، فلا يجوز أن يكون المكان أمراً غير منقسم أو منقسماً في جهة واحدة فقط؛ إذ لا يتصوّر ذلك فيه قطعاً. فإمّا أن ينقسم في جهتين دون الثالث، و إمّا أن ينقسم في الجهات كلّها. و الأوّل لا يكون جوهراً؛ لامتناعه، لما دلّ على نفي الجزء الذي لا يتجزّى، بل عرضاً هو السطح. و لا يكون قائماً بالتمكّن، بل بما يحيط به على وجه يلاصقه مشتملاً عليه، لا زائداً و لا ناقصاً. و الثاني- أعني ما ينقسم في الجهات بأسرها- لا يخلو إمّا أن يكون موهوماً أو موجوداً، و حينئذ لا يكون مادياً، بل مجرّداً ممتدّاً في الجهات على نحو امتداد المتمكّن فيه؛ بحيث ينطبق امتداداته على امتداداته (الجرجاني).

١. ج، د: + الموجود.

٢. قوله: إمّا عدمي كما هو مذهب المتكلمين الخ. أقول: لا يخفى عليك أنّه بعد ما ثبت أنّ المكان موجود لا يحتاج إلى إبطال مذهب المتكلّمين هاهنا (الجرجاني).

٣. د: + الحالّ فيه الجسم.

المتلاقية متفاوت بالزيادة و النقصان.

و الثاني- و هو أن يكون الخلأ موجوداً- باطل لوجوه؛ الأوّل: أنّه لو حصل جسم في بُعد مجرّد موجود لزم تداخل البُعدين و اتّحادهما؛ لأنّه حينئذ لم يتميّز البُعد المجرّد عن بُعد الجسم المتمكن؛ فإنّ الإشارة إلى أحدهما الإشارة إلى الآخر، فارتفع التمايز في الوضع، و تجويز تداخل البُعدين و اتّحادهما يفضي إلى تجويز تداخل العالم في حيّز خردلة، و هو محال بضرورة العقل.

الثاني: أنّ تجرّد البُعد لا يكون لذاته و لا للوازمه؛ لأنّه لو كان تجرّد البُعد لذاته أو للوازمه لكان كلّ بُعد مجرّداً، و اللازم باطل؛ لأنّ أبعاد الأجسام مقارنة للمادّة. و لا يكون تجرّد البُعد لعوارضه؛ لأنّه لو كان تجرّد البُعد لعوارضه لكان المفتقر إلى المحلّ لذاته مستغنياً عنه لعارض، و اللازم محال؛ فإنّه يمتنع أن يزول ما بالذات لعارض. بيان الملازمة: أنّ تجرّد البُعد عن المادّة إذا كان لعارض فذات البُعد لم تقتض التجرّد، فيكون مفتقراً إلى المحلّ.

الثالث: البُعد إن كان ممّا يتحرّك فله حيّز؛ لأنّ الحركة انتقال من حيّز إلى حيّز آخر، فإذا كان البُعد الذي هو المكان ممّا يتحرّك فله حيّز، و حيّزه هو البُعد، و البُعد ممّا يتحرّك، فلحيّز الحيّز حيّز، و يفتقر ذلك الحيّز إلى حيّز آخر، فيلزم أن يكون هناك أبعاد متداخلة إلى غير النهاية، و هو محال.

و إن سلّم جواز أبعاد متداخلة إلى غير النهاية يلزم أن لا يكون المكان بُعداً؛ لأنّ الأبعاد الغير المتناهية المتداخلة من حيث إنّها بأسرها قابلة للحركة يكون لها مكان؛ لأنّها إذا تحرّكت بأسرها فقد انتقلت من مكان إلى مكان، و المكان الذي انتقل[1] منه الأبعاد بأسرها لا يكون بُعداً؛ لأنّ ذلك المكان خارج عن الأبعاد بأسرها، و ما هو خارج[2] عن الأبعاد بأسرها لا يكون بُعداً.

و إن لم يكن البُعد ممّا يتحرّك فالمانع عن الحركة إن كان ذات البُعد أو ما يلازم

---

١. ب: انتقلت.

٢. أ، ب: و الخارج.

ذات البُعد[1] لم تتحرّك الأجسام؛ لما فيها من البُعد المانع للحركة لذاته أو لما يلازمه، و إن كان المانع من حركة البُعد ممّا يعرض لذات البُعد، فطبيعة الأبعاد من حيث هي قابلة للحركة، و يعود الإلزام المذكور، و هو أن يكون هناك أبعاد متداخلة إلى غير النهاية، و مع هذا يلزم أن لا يكون المكان بُعداً.

و إنّما قلنا: إنّه يعود الإلزام المذكور؛ لأنّه إذا كان الأبعاد قابلة للحركة و الحركة تستدعي مكاناً تنتقل عنه، فالمكان الذي هو البُعد له مكان آخر و هلم جرّاً.

الثاني[2] من الوجوه الدالة على نفي الخلأ[3]: أنّه لو كان خلأ يلزم أن يكون زمان حركة ذي المعاوق مساوياً لزمان حركة عديم المعاوق، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة مسبوق بذكر مقدّمة، و هي: أنّه كلّما كان المسافة التي يتحرّك فيها المتحرّك أرقّ[1] كانت الحركة فيها أسرع، و كلّما كانت المسافة أغلظ[2] كانت الحركة فيها أبطأ، و السبب فيه التمكّن على مقاومة الدافع الخارق و العجز عنه؛ فإنّ الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الخارق، و الغليظ بخلافه، و الرقّة و الغلظ يختلفان في الزيادة و النقصان، و كلّما زاد الغلظ زادت المقاومة، و كلّما زادت المقاومة زاد البطؤ، فيكون المتحرّك يختلف[3] سرعة و بُطئاً بحسب اختلاف المقاومة.

إذا عرفت ذلك فنقول: لو كان خلأ فإذا تحرّك الجسم فيه بقوّته، فلا يخلو إمّا أن يقطعه بالحركة في زمان أو لا في زمان، و الثاني محال؛ لأنّه يقطع البعض من المسافة

---

١. أ: ذاته.

٢. ج: + و الثاني.

٣. قوله: الثاني من الوجوه الدالّة على نفي الخلأ. أقول: اعلم: أنّ هذا الوجه إنّما يدلّ على انتفاء الخلأ على مذهب القائلين بأنّه بُعد موهوم، و قد فسّروه بكون الجسمين بحيث لا يتلاقيان و لا يكون بينهما ما يلاقيهما، و هو الفراغ الموهوم الذي من شأنه أن يشغله الجسم، فإذا شغله كان ملأ، و إذا لم يشغله كان خلأ. و أمّا على مذهب القائلين بكونه بعداً مجرّداً موجوداً؛ فإن جوّز خلوّه عن الشاغل المنطبق توجّه (ب: يتوجّه) عليه ذلك، و إلّا فلا. و الحاصل أنّ هذا الوجه إنّما يجري في المكان الخالي عن الشاغل أو الذي يجوز خلوّه عنه (الجرجاني).

١. قوله: فيها أرقّ. أقول: كالهواء مثلاً (الجرجاني).

٢. قوله: و كلّما كانت أغلظ. أقول: كالماء مثلاً (الجرجاني).

٣. د: فتكون الحركة تختلف.

قبل قطعه الكلّ، فتعيّن الأوّل. فلو فرضنا أن يتحرّك ذلك الجسم بتلك القوّة في فرسخ خلأ فزمان وقوع الحركة في فرسخ خلأ ساعة، و في فرسخ ملأ عشر ساعات، و في ملأ آخر قوامه عشر قوام الأوّل ساعة، فزمان حركة ذي المعاوق الثاني كزمان حركة عديم المعاوق، هذا خلف.

الثالث من الوجوه الدالّة على نفي الخلأ: أنّه[1] لو كان خلأ[2]- سواء كان عدماً صرفاً أو بعداً متشابهاً- لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه أولى من حصوله في البعض الآخر[3]؛ فإنّه لا اختلاف فيه أصلاً؛ لامتناع الاختلاف في العدم الصرف و البُعد المتشابه الأجزاء[4]، فيكون جميع جوانبه بالنسبة إلى الجسم على السواء، فلا يكون حصول الجسم في بعض جوانبه أولى من حصوله في البعض الآخر، فلا يسكن الجسم في بعض جوانبه و لا يميل إليه؛ لأنّه ليس حصوله فيه أولى من حصوله في غيره، و لا ميله إليه أولى من ميله إلى غيره.

و[1] أجيب عن الأوّل من الوجوه الدالّة على نفي الخلأ: بأنّا نختار أنّ الخلأ عدمي. قوله: لو كان عدمياً لما قبل الزيادة و النقصان، قلنا: الزيادة و النقصان باعتبار الفرض، و العدمي يقبل الزيادة و النقصان باعتبار الفرض[2].

و أجيب عن الوجه الأوّل من الوجوه الدالّة على أنّ الخلأ ليس بوجودي: بأنّا لا نسلّم أنّه لو حصل الجسم في بُعد مجرّد لزم تداخل البُعدين و اتّحادهما. قوله: لأنّه حينئذ لم يتميّز البُعد المجرّد عن البُعد المتمكّن، قلنا: لا نسلّم، بل غايته أنّه لا يحسّ

---

١ . أ: - أنّه.

٢ . ج، د: الخلأ.

٣ . أ، ب: - من حصوله في البعض الآخر.

٤ . ب: - الأجزاء. أ: - لامتناع الاختلاف في العدم الصرف و البُعد المتشابه الأجزاء.

١ . ج: - و.

٢ . قوله: يقبل الزيادة و النقصان باعتبار الفرض. أقول: فالتفاوت في بُعد ما بين الأجسام بالزيادة و النقصان معناه أنّه لو كان هناك بُعد موجود ممتدّ فيما بينها لكان متفاوتاً (الجرجاني).

بالبُعدين معاً، و عدم الإحساس بالبُعدين معاً لا يستلزم التداخل و الاتّحاد[١]، حتّى يلزم من تجويز تداخل البُعدين تجويز تداخل العالم في حيّز خردلة الذي هو محال.

و أجيب عن الثاني من الوجوه الدالّة على أنّ الخلأ ليس بوجودي: بأنّ تجرّد البُعد لعارض. قوله: لو كان تجرّده لعارض لكان المفتقر إلى المحلّ لذاته مستغنياً عنه لعارض، قلنا: لا نسلّم أنّه إذا كان تجرّد البُعد عن المحلّ لعارض يلزم أن يكون البُعد لذاته مفتقراً إلى المحلّ؛ فإنّ ذات البُعد من حيث هي لا تقتضي الغنى عن المحلّ و لا الحاجة إليه[١]، فلا يكون تجرّد البُعد لعارض مستلزماً لافتقاره إلى المحلّ حتّى يلزم المحال.

و أجيب عن الثالث من الوجوه الدالة على أنّ الخلأ ليس بوجودي: بأنّ البُعد المجرّد عن المادّة لا يقبل الحركة، و عدم قبول البُعد المجرّد الحركةَ لا يوجب امتناع حركة البُعد مادياً، فلم يلزم أن لا تتحرّك الأجسام[٢]؛ لأنّ أبعاد الجسم مادية، و الأبعاد المادية لا تمتنع عن قبول الحركة.

و أجيب عن الثاني من الوجوه الدالّة على نفي الخلأ: بأنّ الحركة لذاتها تقتضي زماناً؛ لأنّه لو لم تقتض الحركة لذاتها زماناً لكانت الحركة في الخلأ لا في زمان، و كيف تمكن الحركة لا في زمان، و الحركة من حيث هي هي لا تتقرّر إلّا على مسافة منقسمة و متجزئة، فهي منقسمة و متجزئة[٣] بانقسام المسافة إلى الأجزاء[٤] بعضها قبل و

---

١ . قوله: لا يستلزم التداخل و الاتّحاد الخ. أقول: إن استدلّ النافي بلزوم الاتّحاد و صيرورة الاثنين واحداً في نفس الأمر، فالجواب متوجّه، و إن ادّعى لزوم التداخل و الاتّحاد في الوضع، فلا يمكن منعه، بل الجواب أنّ المحال تداخل الأبعاد المادية بعضها في بعض، و هو المستلزم لجواز تداخل العالم في حيّز خردلة، و أمّا تداخل المادي في البُعد المجرّد، فلا (الجرجاني).

١ . قوله: لا تقتضي الغنى و لا الحاجة. أقول: و لقائل أن يقول: البُعد إمّا أن يكون في ذاته مستغنياً عن المحلّ أو لا. فعلى الأوّل لا ينفكّ عنه الغنى، فلا يحلّ في محلّ أصلاً. و على الثاني يكون محتاجاً إليه لذاته؛ إذ لا معنى للاحتياج لذاته إلّا عدم الاستغناء، فإذا لم يكن في ذاته مستغنياً كان في ذاته غير مستغن، فيكون محتاجاً إلى المحلّ، فلا ينفكّ عنه قطعاً. و الجواب: أنّ البعد المجرّد يخالف المادي في الماهية، فلا يلزم من استغنائه عن المحلّ استغناء المادي عنه (الجرجاني).

٢ . قوله: فلم يلزم أن لا تتحرّك الأجسام. أقول: مرجعه إلى اختلافها في الماهية (ب: بالماهية) (الجرجاني).

٣ . أ: - فهي منقسمة و متجزئة.

٤ . أ: - إلى الأجزاء.

بعضها بعد، و ذلك لا يتقرّر إلّا مع الزمان.

فنقول: الحركة في مسافة فرسخ تستدعي قدراً من الزمان لما هي هي، و قدراً آخر من الزمان بسبب ما في المسافة من العائق، و الزمان المستحقّ بسبب ما في المسافة من العائق هو الذي يقصر بسبب ما في المسافة من الجسم من رقّة القوام، و يطول بسبب غلظ ما فيها، فإذا كان كذلك فالزمان الذي تستحقه الحركة لذاتها هو ساعة بحسب الفرض المذكور، فيكون زمان الملأ الرقيق ساعة و عشر تسع ساعات. أمّا الساعة؛ فبسبب أصل الحركة، و أمّا عشر تسع ساعات؛ فبسبب ما في المسافة من العائق؛ فإنّ قوامه عشر قوام الملأ الأوّل، و زمان حركة الملأ الأوّل عشر ساعات؛ ساعة منها بسبب أصل الحركة، و تسع ساعات بسبب ما في المسافة من العائق، و قوام الرقيق عشر قوام الغليظ، فيكون الزمان الذي بسبب العائق في الرقيق عشر تسع ساعات هي بسبب العائق الغليظ.

و الحاصل أنّ الخلف الذي أثبتم إنّما يتمّ لو جعل الزمان كلّه في مقابلة العائق، أمّا إذا جعل بعضه في مقابلة الحركة و بعضه في مقابلة العائق كانت الحركة الخلائية واقعة في الزمان الذي تقتضيه الحركة لذاتها، و الحركة الملائية كيف كانت واقعة في ذلك الزمان مع مقدار آخر من الزمان الذي تستحقه بسبب ما في المسافة من العائق، و اندفع الخلف.

و أجيب عن الثالث من الوجوه الدالّة على نفي الخلأ: بأنّ الخلأ بُعد متشابه مساوٍ لبُعد العالم، فلا يتصوّر حصول العالم في جانب من جوانبه، حتّى يلزم ما ذكرتم من المحال، بل مجموع العالم حاصل في مجموعه. و أمّا حصول بعض الأجسام في بعض الجوانب فلما بينهما من الملائمة و المنافرة و اقتضاء القرب و البُعد من تلك الأجسام؛ فإنّه يحصل الاختلاف في الخلأ بسبب القرب من تلك الأجسام و البُعد عنها، و تحصل الملائمة بينها و المنافرة بسببها؛ فإنّ الأرض بسبب طبيعتها المقتضية للثقل المطلق تنافر المحيط و تلائم المركز، فتقتضي القرب من المركز و البُعد من المحيط، و النار بسبب

طبيعتها المقتضية للخفّة المطلقة تلائم المحيط و تنافر المركز، فتقتضي القرب من المحيط و البُعد عن المركز.

و عورض دليل القائلين بأنّ المكان هو السطح الباطن بأنّ القول بالسطح باطل؛ لأنّه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لتسلسلت الأجسام إلى غير النهاية، و اللازم باطل؛ لتناهي الأبعاد.

بيان الملازمة: أنّ كلّ جسم له حيّز، و حيّزه هو السطح الباطن للحاوي، فالجسم الحاوي له حيّز، و حيّزه هو السطح الباطن لحاويه المماس للسطح الظاهر له، و هلمّ جراً، و يلزم التسلسل.

و لقائل أن يقول: لا نسلّم أنّ كلّ جسم له مكان؛ فإنّ القائل بأنّ المكان هو السطح يقول إنّ[1] الأجسام تنتهي إلى جسم ليس له حيّز و له وضع[2]، كالفلك الأعظم[3].

و أيضاً: لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لما كان الحجر الساكن عند جريان الماء عليه ساكناً في مكانه[4]، و اللازم باطل بالضرورة. بيان الملازمة: أنّ الحركة هي مفارقة سطح إلى سطح آخر على تقدير أن يكون المكان هو السطح، و الحجر عند جريان الماء عليه حصل له مفارقة سطح إلى سطح آخر، فيكون متحرّكاً، فلا يكون ساكناً.

لا يقال: سكون الحجر بقاء نسبته مع الساكنات، و الحجر عند جريان الماء عليه نسبته مع الساكنات باقية، فيكون ساكناً.

لأنّا نقول: بقاء نسبة الحجر إلى الساكنات معلّل بسكونه؛ لأنّه إنّما نفي نسبته إلى

---

١. ج: يرى أنّ.

٢. قوله: تنتهي إلى جسم ليس له حيّز و له وضع. أقول: يعني أنّ كلّ جسم في حدّ ذاته بحيث يقبل الإشارة الحسّيّة و يختصّ ببعض الجهات، و هذا المعنى يستحيل انفكاكه عنه، و أمّا كونه في حيّز و مكان فإنّما يلزم إذا لم يكن حاوياً لكلّ ما عداه (الجرجاني).

٣. أ، ب: - كالفلك الأعظم.

٤. أ، ب: - في مكانه.

الساكنات؛ لأنّه ساكن، فلا يصحّ تفسير السكون ببقاء نسبته مع السواكن[١].

و لقائل أن يقول: الحركة هي انتقال المتحرّك من سطح إلى سطح آخر، لا مفارقة سطح عن المتحرّك و اتّصال سطح آخر به، فعلى هذا يكون السكون بالنسبة إلى الحجر، و الحركة بالنسبه إلى بعض مكانه.

و أيضاً: لو كان المكان عبارة عن السطح للزم ازدياد المكان و نقصه، و المتمكّن بحاله، كما إذا تكعّبت شمعة مدوّرة[٢]؛ فإنّ السطح المحيط بالشمعة عند تكعّبها أكبر[٣] من السطح المحيط بها عند كونها كرة[١]، فالمتمكّن باق بحاله مع أنّ المكان ازداد عند تكعّبها، و بالعكس، أي[٢] كما إذا جعلت شمعة كرة؛ فإنّ السطح المحيط بالشمعة عند كريتها أصغر من السطح المحيط بها عند تكعّبها.

و لقائل أن يقول: لا نسلّم أنّ الشمعة عند ازدياد السطح المحيط بها باقية بحالها؛ فإنّ الشمعة عند تكعّبها على هيئة و شكل لم يكن عند كريتها كذلك.

و الدليل على إمكان الخلأ أنّه إذا انطبق صفحة ملساء على صفحة ملساء[٣] مثلها، ثمّ رفع الصفحة الفوقانية دفعةً، لخلا الوسط أوّل زمان الارتفاع؛ لأنّ انتقال الجسم من الجانب إلى الوسط إمّا أن لا يحتاج إلى المرور بالطرف، و هو ظاهر الفساد، أو يحتاج،

---

١. د: الساكنات.

٢. أ، ب، د: – مدوّرة.

٣. أ، ج: أكثر.

١. قوله: أكبر من السطح المحيط. أقول: و ذلك لما تبيّن (ب: بيّن) من أنّ الدائرة أوسع الأشكال المسطّحة، و أنّ الكرة أوسع الأشكال المجسّمة، بمعنى أنّ محيطهما إذا ساوى محيط غيرهما كان مساحتهما أكبر من مساحة ذلك الغير، فالشمعة المكعّبة إذا جعلت كرة و هي باقية بذاتها المشخّصة، كانت مساحتها في الحالتين واحدة، فكان السطح المستدير المحيط بها أصغر من مجموع السطوح المحيط بالمكعّبة؛ إذ لو يتساوى بها (ب: يتساواه) كان ما في داخله أكبر ممّا أحاط به تلك السطوح، و إذا كان هو أصغر من ذلك المجموع كان سطح الحاوي المماسّ له – أعني المكان – أصغر من السطح المماسّ لذلك المجموع. و حاصل الجواب: أنّ الشمعة باقية بذاتها المعيّنة دون عوارضها المتبدّلة، مع بقاء التشخّص (ب: شخصها) بعينها، فجاز اختلاف المكان؛ و إن كانت المساحة واحدة في حالتي الكعب و الكرية (الجرجاني).

٢. د: – أي.

٣. ج: – ملساء.

و حينئذ إمّا أنّه حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط أيضاً، و هو ظاهر الاستحالة، أو لا يكون، فيكون الوسط حين ما يكون ذلك الجسم المنتقل في الطرف خالياً، و هو المطلوب.

و لقائل أن يقول: الرفع لا يحصل إلّا بالحركة[1]، و الحركة لا تحصل إلّا في زمان، و في ذلك الزمان انتقل الجسم إلى الوسط .

و أيضاً: لو لم يكن خلأ[1] للزم من حركة بقّة تدافع جملة العالم؛ فإنّ الجسم المتحرّك إذا انتقل إلى مكإن كان مملوءاً أو كان فارغاً، و الثاني هو المطلوب، و الأوّل لا يخلو إمّا أن ينتقل إلى مكان الجسم الذي انتقل إلى مكانه، أو إلى مكان آخر. و الأوّل باطل؛ لأنّ حركة الجسم عن مكانه موقوفة على حركة[2] المنتقل إليه، فلو انتقل كلّ واحد[3] منهما[4] إلى مكان صاحبه لزم توقّف حركة كلّ منهما على حركة الآخر، فيكون دوراً، و الثاني باطل؛ لأنّ الكلام في كيفية انتقال ذلك الجسم كالكلام في انتقال الجسم الأوّل، فيلزم تدافع الأجسام بأسرها حتّى يلزم من حركة البقّة حركة جملة العالم، و ذلك معلوم البطلان.

لا يقال: يتخلخل ما ورائه و يتكاثف[5] قدّامه؛ لأنّ المقدار زائد على الجسمية، فلا يستحيل أن يزول من[6] الجسم مقدار و يحصل عقيبه فيه مقدار آخر أزيد أو أنقص.

---

١ . قوله: و لقائل أن يقول: الرفع لا يحصل إلّا بالحركة الخ. أقول: و توضيح هذا المنع أنّه إذا فرض زوال الانطباق على أيّ وجه يمكن أن يتصوّر، كانت العالية مرتفعة عن السافلة، فما بينهما إمّا أن يكون منقسماً في جهة الارتفاع أو لا، و الثاني محال، و إلّا لم يكن فاصلاً، فتعيّن الأوّل، فتكون مسافة متجزّئة لا يمكن قطعها إلّا بالحركة في زمان، فظهر أنّ الارتفاع لا يكون دفعياً (الجرجاني).

١ . د: الخلأ.

٢ . ج: على خلوّ مكان.

٣ . أ: – واحد.

٤ . ب: – منهما.

٥ . د: + ما.

٦ . أ، ب: عن.

لأنّا نقول: زوال مقدار و حصول آخر فرع وجود الهيولى و عرضية المقدار، و كلاهما ممنوع.

و لقائل أن يقول: قد أقيم البرهان عليهما.

الفصل الثالث: في الكيف

[المبحث الأوّل: في أقسام الكيفيات المحسوسة]

قال:

الفصل الثالث: في الكيف. الاستقراء دلّ على انحصار هذه المقولة في أقسام أربعة[1]: الكيفيات المحسوسة و النفسانية و المختصّة بالكمّيات و الاستعدادات.

أمّا القسم الأوّل ففيه مباحث؛ الأوّل: في أقسامها.

الكيفيات المحسوسة إن كانت راسخة سمّيت انفعاليات، و إلّا فانفعالات؛ لانفعال الحسّ عنها أوّلاً، و لأنّها تابعة للمزاج؛ إمّا بالشخص كحلاوة العسل و حمرة الدم، أو بالنوع كحرارة النار و برودة الماء.

و هي تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة إلى الملموسات، و هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة- و تسمّى كيفيات أول؛ لتكيف البسائط بها أوّلاً- و الخفة و الثقل و الصلابة و اللين و الملاسة و الخشونة. و إلى المبصرات، و هي الألوان و الأضواء. و إلى المسموعات، و هي الأصوات و الحروف. و إلى المذوقات، و هي الطعوم. و إلى المشمومات، و هي الروائح.

أقول:

لمّا فرغ من الفصل الثاني في مباحث الكمّ شرع في الفصل الثالث في مباحث الكيف. الاستقراء دلّ على انحصار هذه المقولة- أي مقولة الكيف- في أقسام أربعة:

---

١. أ، س: أربعة أقسام.

الكيفيات المحسوسة، و الكيفيات النفسانية، و الكيفيات المختصّة بالكمّيات، و الكيفيات الاستعدادية، و قد يعبّر عنها بالاستعدادات.

و وجه الحصر أنّ الكيفيات إمّا أن تكون محسوسة بإحدى الحواس الخمس: اللمس و السمع و البصر و الذوق و الشمّ، و هي الانفعاليات و الانفعالات.

أو لا تكون محسوسة بإحدى الحواس الخمس، و حينئذ إمّا أن تكون مختصّة بذوات الأنفس، و هي الكيفيات النفسانية، أو لا تكون مختصّة بذوات الأنفس، و حينئذ إمّا أن تكون مختصّة بالكمّيات، و هي الكيفيات المختصّه بالكمّيات، أو لا تكون مختصّة بالكمّيات، و هي الاستعدادات[1].

أمّا القسم الأوّل- أي الكيفيات المحسوسة- فقد بدأ به؛ لأنّه أظهر أقسامها، و ذكر فيه ستة[2] مباحث؛ الأوّل: في أقسامها، الثاني: في تحقيق الملموسات، الثالث: في تحقيق المبصرات، الرابع: في تحقيق المسموعات، الخامس: في تحقيق الطعوم، السادس: في تحقيق المشمومات.

المبحث الأوّل: في أقسام الكيفيات المحسوسة. الكيفيات المحسوسة إن كانت راسخة كصفرة الذهب و حلاوة العسل، سمّيت انفعاليات. و إن كانت غير راسخة كحمرة الخجل و صفرة الوجل، سمّيت انفعالات.

و إنّما سمّيت الأولى بالانفعاليات لوجهين؛ أحدهما: أنّها يحدث منها انفعال في الحواس[3] عند الإحساس بها[1]، و الثاني: أنها تحدث تابعة للمزاج؛ إمّا بحسب الشخص

---

١ . قوله: أو (ب: و) لا تكون مختصّة و هي الاستعدادات. أقول: هذا القسم مرسل؛ إذ حاصله أنّ الكيفية إذا لم تكن محسوسة بإحدى الحواس الظاهرة و لم تكن مختصّة بذوات الأنفس و لا بالكمّيات فهي منحصرة في الاستعدادات؛ إمّا نحو القبول أو اللاقبول، و لا دليل عليه. نعم تمسّك في ذلك بالاستقراء، كما أشار إليه بقوله: الاستقراء دلّ الخ (الجرجاني).

٢ . أ: ستّ.

٣ . قوله: أنّها يحدث منها انفعال في الحواس المذكور. أقول: في المتن أنّ الحواس ينفعل عنها أوّلاً. قال في شرح الملخّص: إنّما اعتبر الأوّلية احترازاً عن الأشكال و الحركات؛ فإنّ الحواس تنفعل منها انفعالاً ثانياً لا أوّلاً. و لعلّ الشارح إنّما ترك هذا القيد بناء على أنّهم عدّوا من المحسوسات في فصل الأسطقسات الخفّة و الثقل، و صرّح بذلك الرئيس في كتاب المقولات (ب: القانون) من منطق الشفاء، مع أنّه قال في فصل الأسطقسات من الشفاء إنّ الخفّة و الثقل ممّا لا يحسّ بها

كحلاوة العسل و حمرة الدم؛ فإنّ كلّ واحدة منهما تابعة للمزاج الذي لا يتحقّق إلّا عند انفعال المواد، و إمّا بحسب النوع كحرارة النار و برودة الماء؛ فإنّ حصول الحرارة في النار و البرودة في الماء و إن لم يكن لأجل الانفعال، لكن من شأن نوع الحرارة و نوع البرودة أن يحدث أيضاً بالانفعال الذي هو المزاج[1].

إحساساً أوّلياً، و يوافقه ما زاده الشارح في وجه تسمية الكيفيات الأربع- أعني الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة- بالكيفيات الأوّل من كونها ملموسة أوّلاً و بالذات، بخلاف البواقي؛ فإنّها ملموسة بتوسّطها. و أيضاً: لو اعتبر يلزم خروج الألوان عن المحسوسات؛ إذ لا يحسّ بها إلّا بتوسّط الأضواء. و الجواب عن هذا بأنّ الضوء شرط وجود اللون في نفسه لا شرط إحساسه بعيد جداً. و لعلّك تقول: فما بالهم عدّوا الخفّة و الثقل و الألوان من الكيفيات المحسوسة مع أنّها ليست مدركة للحواس (ب: بالحواس) أوّلاً، و جعلوا الأشكال مندرجة في الكيفيات المختصّة بالكمّيات المقابلة للكيفيات المحسوسة مع تعلّق الإحساس بها ثانياً، كما ترى (ب: يترائي) أي ممّا ذكروه في توجيه قيد الأوّلية. فنقول: لا يبعد أن يقال: الإحساس المتعلّق باللون غير الإحساس المتعلّق بالضوء؛ و إن كان الأوّل مشروطاً بالثاني، و كلّ (ب: فكلّ) واحد منهما محسوس على حدة بإحساس يتعلّق به، و ليس بين شيء من هذين الإحساسين و المحسوسين واسطة؛ على معنى أن يكون إحساس متعلّقاً أوّلاً بتلك الواسطة و يكون ذلك الإحساس بعينه متعلّقاً ثانياً بذلك المحسوس؛ لارتباط بينه و بين الواسطة، فكلّ واحد منهما محسوس أوّلاً و بالذات، على قياس ما قيل في الأعراض الأوّلية، من (ب: و) أنّها تنافي الواسطة في العروض دون الواسطة في الثبوت. و ما ذكروه من أنّ الإحساس باللون مشروط بالإحساس بالضوء، فلا ينافي ما قرّرناه. و لو قيل: إنّ اللون لا يحسّ به أوّلاً لم يرد به نفي ذلك المعنى، بل أريد أنّ الإحساس بالضوء مقدّم بالذات على الإحساس باللون، و هكذا حال الخفّة بالقياس إلى الحرارة مثلاً، إلّا أنّ التقدّم هاهنا بالزمان لا بالذات. و أمّا الأشكال و السطوح؛ فإنّها محسوسة بتوسّط الألوان؛ على معنى أنّ الإحساس الذي يتعلّق باللون يتعلّق هو بعينه بالشكل لارتباط مخصوص بينهما، فهو محسوس ثانياً و بالعرض على قياس ما ذكروه في الأعراض الثانية. يرشدك إلى التصديق بما ذكرناه و (ب: -و) أنّ اللون و الخفّة بهما (ب: لهما) انكشاف و انجلاء عند الحسّ لا يتصوّر مثله في الأشكال و ما في حكمها من الحركات و غيرها، و على هذا يندفع الإشكال بحذافيره؛ فإنّ كلّ ما يتعلّق به إحساس في ذاته؛ سواء كان مشروطاً بإحساس آخر أو لم يكن، و سواء تأخّر عن إحساس آخر بالزمان أو لا، فهو من المحسوسات، و كلّ ما يتعلّق به إحساس متعلّق لشيء (ب: بشيء) آخر فليس هو منها، بل ذلك الآخر منها (ب: -منها). و اعلم: أنّ كلام الشارح: و لأنّها تكون ملموسة أوّلاً و بالذات، ينافي ما ذكرناه؛ سواء حمل على أنّ المراد بالذات هو ما يقابل بالعرض (ب: العرض) أو المتقدّم (ب: التقدّم) الذاتي، فعليك بالتأمل الصادق و التكلان على التوفيق (الجرجاني).

١. قوله: عند الإحساس بها. أقول: فالمحسوسات متبوعة لانفعال الحواس و تابعة لانفعال المواد، فكانت منسوبة إليه (الجرجاني).

١. قوله: بالانفعال الذي هو المزاج. أقول: قال الإمام: أمّا الرطوبة و اليبوسة ففي كونهما تابعتين للمزاج شخصاً أو نوعاً كلام؛ لاحتمال أن يقال فيهما ذلك، و أن يقال ليستا تابعتين له أصلاً، بل كلّ واحدة منهما قائمة بالبسائط لا بالمركّبات. و لا

و إنّما سمّيت الثانية بالانفعالات و لم تسمّ بالانفعاليات- و إن جاز تسميتها بالانفعاليات- بالوجهين؛ لأنّها لسرعة زوالها و قصر مدتها منعت اسم جنسها، كما يقال للقليل إنّه ليس بشيء، و سمّيت باسم الأمر الذي هو في التجدّد و التغير، و هو الانفعال، فيكون هذا الاسم منقولاً إليها بالمشابهة.

و الكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة إلى الملموسات، و هي: الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة، و تسمّى هذه الكيفيات الأربع كيفيات أول[1] و[2]؛ لتكيف البسائط العنصرية بها غير خالية عنها، بخلاف سائر الكيفيات الملموسة، و لأنّها تكون ملموسة أوّلاً و بالذات بخلاف البواقي؛ فإنّها ملموسة بتوسّطها. و من الكيفيات الملموسة: الخفّة و الثقل و الصلابة و اللين و الملاسة و الخشونة. و إنّما قدّم البحث عن الكيفيات الملموسة؛ لأنّها تعمّ بالنسبة إلى كلّ حيوان؛ فإنّ جميع الحيوانات تدركها، و لا نجد جسماً من الأجسام خالياً عنها.

و إلى المبصرات، و هي الألوان و الأضواء. و إلى المسموعات، و هي الأصوات و الحروف. و إلى المذوقات، و هي الطعوم. و إلى المشمومات، و هي الروائح.

[المبحث الثاني: في تحقيق الملموسات]

قال:

الثاني: في تحقيق الملموسات. الحرارة و البرودة من أظهر المحسوسات و أبينها. و الحرارة تختصّ بتفريق المختلفات و جمع المتماثلات؛ من حيث إنّها تصعد الألطف فالألطف، فينضمّ كلّ جزء إلى ما يشاكله بمقتضى طبعه؛ إلّا إذا

يتأتّى هذا الاحتمال في الحرارة و البرودة؛ لأنّا نجد في المعاجين حرارة و برودة فوق ما كانت حاصلة في مفرداتها (الجرجاني).

١ . د: الكيفيات الأُوَل.

٢ . قوله: كيفيات أول. أقول: هذه الأربع يسمّى أوائل الملموسات، كما أنّ الملموسات تسمّى أوائل المحسوسات (الجرجاني).

كان الالتحام شديداً، فتفيد سيلاناً و دوراناً؛ إن كان اللطيف و الكثيف قريبين من الاعتدال؛ لما بينهما من التلازم و التجاذب كما في الذهب، أو تليناً؛ إن كان الكثيف غالباً لا في الغاية كالحديد، أو تصعيداً بالكلية؛ إن كانت قوية[١]. و اللطيف أكثر.

و الأشبه أنّ الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية، و كذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب.

و قيل: هي حرارة الجزء الناري المنكسر. و قد تحدث الحرارة بالحركة، و دليله التجربة.

لا يقال: لو كانت الحرارة مسخنة لتسخّنت العناصر الثلاثة، و صارت نيراناً بسبب حركات الأفلاك؛ لأنّ الأفلاك لا تقبل السخونة، فلا تتسخن، و لا تسخن ما يجاورها.

أقول:

المبحث الثاني: في تحقيق الملموسات. الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنيّة عن التعريف بالحدّ و الرسم[٢]؛ إذ لا شيء أظهر من المحسوسات، لكن ربما تفتقر إلى التنبيه على مفهوم اسم بعضها بسبب التباسه بالغير، فما ذكروه من خواصها لم يقصدوا بها تعريفها، بل قصدوا بها بيان أحكامها. و الحرارة و البرودة من أظهر المحسوسات و أبينها، و هما كيفيتان فعليتان تفعل الصورة[١] بواسطتهما في المادّة.

---

١ . أ، س: إن قويت.

٢ . قوله: غنية عن التعريف بالحدود و الرسوم (ب: بالحدّ و الرسم) الخ. أقول: فالجزئيات مدركة بالحواس و لا مدخل في ذلك للحدّ و الرسم، و أمّا كلّياتها كماهية الحرارة و البرودة، فالإحساسات بجزئياتهما كافية في إدراك الماهيتين بحذف المشخّصات، و لا حاجة إلى تعريف أصلاً. كيف و أيّ تعريف يورد هناك كان في إفادة التصوّر متأخّراً عن تلك الإحساسات، كما لا يخفى على من تأمّل و أنصف (الجرجاني).

١ . قوله: تفعل الصورة. أقول: أي الصورة النوعية، و قوله: بواسطتهما في المادة، أي في مادة المجاور. و قوله: و الحرارة، تختصّ بتفريق المختلفات. هذا إذا أثّرت الحرارة في الجسم المركّب من الأجسام المختلفة لطافة و كثافة، و ربما (ب: و أمّا إذا) أثّرت في الجسم البسيط كالماء، فأفادت تفريق المتماثلات و جمع المختلفات (الجرجاني).

و الحرارة تختصّ بتفريق المختلفات و جمع المتماثلات؛ من حيث إنّها تفيد الميل المصعِّد بواسطة التسخين. فالمركّب من الأجسام المختلفة في اللطافة و الكثافة إذا أثّرت الحرارة فيه تصعّد الألطف فالألطف؛ فإنّ الألطف أقبل للتصعّد[١] من الحرارة، كالهواء الذي هو أقبل من الأرض، و الأقبل يتبادر إلى التصعيد قبل الأبطأ، فيتفرّق[٢] الأجسام المختلفة الطبائع[٣] التي حدث المركّب من التئامها، فينضمّ عند تفريق الأجزاء كلّ جزء إلى ما يشاكله بمقتضى طبعه؛ إلّا إذا كان الالتئام بين الأجزاء شديداً، فالحرارة تفيد سيلاناً و دوراناً من غير تفريق؛ إن كان اللطيف و الكثيف قريبين من الاعتدال؛ لما بين اللطيف و الكثيف من التلازم و التجاذب كما في الذهب؛ فإنّ الالتئام إذا كان شديداً لم تقو الحرارة على التفريق، فإذا مال اللطيف إلى التصعيد جذبه الكثيف إلى الانحدار، فيحدث سيلان و دوران. و يفيد الحرارة تليناً؛ إن كان الكثيف غالباً لا في الغاية كالحديد، و إن كان الكثيف غالباً في الغاية لم تفد الحرارة سيلاناً[٤] كما في الحجر، و تفيد الحرارة تصعيداً بالكلية إن قويت.

و اللطيف أكثر من الكثيف كالنفط[١]. و الأشبه أنّ الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة[٢]؛ لأنّ حرارة النار معدمة للحياة، و الحرارة الغريزية شرط لوجود

---

١. أ، ب: تصعيداً. ج: للتصعيد.

٢. ب، ج: فتفرّق.

٣. ب: الطباع.

٤. ب، ج: تليناً.

١. أ: - كالنفط.

٢. قوله: و الأشبه أنّ الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية. أقول: إنّما قال: الأشبه؛ لأنّ الحرارة النارية إنّما تُعدم الحياة إذا لم تنكسر سَورتها بالامتزاج، و القائلون بأنّ الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري هم الأطبّاء، قالوا: الكيفيات تتغير عن صرافتها و تنكسر سَورتها و تستقرّ على حالة متوسّطة متشابهة. و أمّا الفلاسفة فذهبوا إلى انخلاع كيفيات البسائط و حصول كيفية واحدة متوسّطة متشابهة، فليس في بدن الحيّ من الأجسام المركّبة حرارة نارية، بل فيه حرارة أخرى مخالفة للنارية في الحقيقة، كما (ب: لما) ذكر (الجرجاني).

الحياة، و[1] كذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب- كحرارة الشمس- مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة[2].

و قيل: الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري المنكسر سورتها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض.

و قد تحدث الحرارة بالحركة، و دليله التجربة. لا يقال: لو كانت الحركة مسخّنة لتسخّنت العناصر الثلاثة: الهواء و الماء و الأرض، و صارت[3] نيراناً بسبب حركات الأفلاك، و اللازم باطل. لأنّا نقول: الأفلاك لا تقبل السخونة، فلا تتسخّن بذاتها، فلا تُسخِّن ما يجاورها من العناصر.

قال:

و أمّا البرودة فقيل: هي عدم الحرارة. و منع بأنّ المحسوس ليس عدم الحرارة و لا الجسم، و إلّا لكان الإحساس بالجسم إحساساً بالبرودة.

أقول:

البرودة قيل[1]: هي عدم الحرارة. و منع[2] بأنّ البرودة محسوسة، و المحسوس ليس عدم الحرارة و لا الجسم، و إلّا لكان الإحساس بالجسم إحساساً بالبرودة، بل البرودة كيفية وجودية، بينها و بين الحرارة تضاد؛ لأنّهما وجوديتان تتواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طبعاً.

قال:

و أمّا الرطوبة فقال الإمام: هي البلّة المقتضية لسهولة الالتصاق و الانفصال.

---

١. ب: - و.

٢. قوله: كحرارة الشمس مغايرة. أقول: فإنّ حرارة الشمس تؤذي (ب: تؤثّر في) عين الأعشي بخلاف حرارة النار، فتكونان مغايرتين (الجرجاني).

٣. أ: فصارت.

١. د: قيل: البرودة.

٢. قوله: و منع بأنّ البرودة. أقول: أي أبطل هذا القول (الجرجاني).

لا يقال: فيكون العسل أرطب من الماء؛ إذ هو ألصق منه؛ لأنّه ينفصل بعسر.

و قال[١] الحكماء: هي كيفية توجب سهولة قبول التشكّل و تركه. و هي غير السيلان؛ فإنّه عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة، متواصلة في[٢] الحسّ، يدفع بعضها بعضاً، حتّى لو وجد ذلك في التراب كان سيّالاً. و اليبوسة مقابلها على الرأيين.

أقول:

و أمّا الرطوبة فقال الإمام: هي البلّة الجارية على ظاهر الجسم[٣]، المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير و سهولة الانفصال عنه، فالماء رطب و الهواء ليس كذلك.

لا يقال[١]: لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل أرطب من الماء؛ إذ العسل ألصق من الماء. لأنّا نقول: العسل و إن كان ألصق من الماء، إلّا أنّه ينفصل[٢] بعسر، و الرطوبة مقتضية لسهوله الانفصال، و الماء كذلك، فهو أرطب من العسل.

---

١. أ: قالت.

٢. س: عند.

٣. قوله: هي البلّة الجارية على ظاهر الجسم. أقول: قال الإمام: من الأجسام ما هو رطب الجوهر كالماء؛ فإنّ صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته. و مبتلّ، و هو الذي جرى على ظاهره ذلك الجوهر و التصق به، أو نفذ في جوفه أيضاً، و ليفده (ب: لم يفده) ليناً، و ذلك الجوهر حينئذ يسمّى بلّة. و متنقع، و هو الذي نفذ في أعماقه ذلك الجوهر و أفاده ليناً. و الرطوبه تطلق على البلة الجارية على سطوح الأجسام، و هي بهذا المعنى جوهر، و تطلق على الكيفية الثابتة لجوهر الماء، و الكلام فيها بمعنى الكيفية لا بمعنى البلّة، اللهم إلّا أن يطلق البلّة على تلك الكيفية، و لا نزاع في الألفاظ، إلّا أنّ المشهور في الاستعمال ما ذكرناه. و قوله: البلّة الجارية على ظاهر الجسم، يمنع من حملها على الكيفية، و اتّفقوا على أنّ الماء رطب و لا شكّ أنّه يسهل التصاقه و انفصاله عن الأجسام، و أنّه يسهل تشكّله بأشكال مختلفة و تركها. فمنهم من قال رطوبته عبارة عن كيفية تقتضي سهولة الالتصاق و الانفصال، فلا يكون الهواء رطباً، و منهم من قال هي عبارة عن الكيفية المقتضية لسهولة قبول الأشكال و تركّبها (ب: تركها)، فيكون الهواء رطباً، بل أرطب من الماء (الجرجاني).

١. قوله: لا يقال: لو كانت الرطوبة الخ. أقول: هذا السؤال إنّما يتوجّه إذا فسّرت الرطوبة بالكيفية المقتضية للالتصاق، حتّى يلزم أنّ ما كان ألصق و أشدّ التصاقاً كان أرطب. أمّا إذا فسّرت بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق يلزم أنّ ما كان أسهل التصاقاً كان أرطب، و العسل ليس أسهل التصاقاً من الماء، بل هو أشدّ منه التصاقاً، و الفرق ظاهر (الجرجاني).

٢. أ، ب: منفصل.

و قال[١] الحكماء: الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكّل بشكل[٢] الحاوي الغريب و سهولة تركه.

و الرطوبة غير السيلان؛ فإنّ السيلان عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحسّ، يدفع بعض تلك الأجسام بعضها، حتّى لو وجد ذلك في التراب لكان سيالاً.

و اليبوسة مقابل[٣] الرطوبة على التفسيرين. فعلى الأوّل هي الجفاف، و على الثاني هي الكيفية التي بها يصير الجسم صعب التشكل بشكل الحاوي الغريب و صعب الترك، فاليبوسة مقابل[٤] الرطوبة، و الجفاف مقابل[٥] البلّة. و الرطوبة و اليبوسة كيفيتان انفعاليتان[٦] تجعلان المادّة مستعدة لأن تنفعل عن الغير، بينهما تضاد.

قال:

و أمّا الخفّة و الثقل فهما قوّتان، يحسّ من محلّهما بواسطتهما مدافعة صاعدة أو هابطة، و يسمّيهما المتكلّمون اعتماداً، و الحكماء ميلاً طبيعياً.

و هو لا يوجد في الجسم المتمكّن في حيّزه الطبيعي؛ لامتناع المدافعة عنه و إليه.

ثمّ الميل قد يكون نفسانياً، كاعتماد الانسان على غيره[١] و قسرياً، كميل الحجر المرميّ إلى الفوق[٢]. و قد يجتمع ميلان إلى جهة واحدة، كما في الحجر

---

١. أ: قالت.

٢. أ: بتشكّل. ج: لتشكّل.

٣. ب: تقابل.

٤. ب: تقابل.

٥. ب: يقابل.

٦. قوله: كيفيتان انفعاليتان. أقول: الانفعال في هاتين الكيفيتين أظهر من الفعل، كما أنّ الفعل في الحرارة و البرودة أظهر من الانفعال، و إن كانت الكلّ فاعلة و منفعلة ليحدث منها المزاج (الجرجاني).

١. أ: + و قد يكون طبيعياً كما في الزقّ المنفوخ المسكّن تحت الماء.

٢. أ: فوق.

المرميّ إلى أسفل و الإنسان المنحدر، و إلى جهتين؛ إن فسّرناه بما يوجب المدافعة لا بها، و لذلك يختلف حال الحجرين المرميين إلى فوقٍ بقوّة واحدة، إذا اختلفا في الصغر و الكبر.

أقول:

و من الكيفيات الملموسة الخفّة و الثقل. و هما قوّتان يحسّ من محلّهما بواسطتهما مدافعة صاعدة بالنسبة إلى الخفّة، و مدافعة هابطة بالنسبة إلى الثقل، و المدافعة الصاعدة من المركز و الهابطة إلى المركز. و الأوّل كما في الزقّ المنفوخ المسكّن في الماء، و الثاني كما في الحجر المرميّ إلى أسفل. و يسمّى المتكلّمون الخفّة و الثقل اعتماداً[1]، و الحكماء يسمّونهما ميلاً[1] طبيعياً.

و الميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكّن في حيّزه الطبيعي؛ إذ لو وجد الميل الطبيعي في الجسم المتمكّن في حيّزه الطبيعي فإمّا عن الحيّز الطبيعي أو إلى الحيّز الطبيعي، و كلاهما محال؛ أمّا الأوّل فـ[2] لامتناع المدافعة عن الحيّز الطبيعي، و إلّا لكان المطلوب بالطبع مهروباً عنه بالطبع، و أمّا الثاني فـ[3] لامتناع المدافعة إلى الحيّز الطبيعي؛ لامتناع طلب الحاصل.

---

١ . قوله: و يسمّى المتكلّمون الخفّة و الثقل الخ. أقول: فعلى هذا لا يكون الميل الطبيعي نفس المدافعة الصاعدة و الهابطة، بل ما هو مبدأ لهما. و ما ذكر من أنّ الجسم في مكانه الطبيعي لا يوجد فيه الميل (ب: ميل طبيعي) إنّما يتمّ في الميل بمعنى المدافعة؛ إذ لا استحالة أن يكون فيه هناك قوّة؛ بحيث لو كان هو خارجاً عنه لحرّكته إليه، و ينتفي عنها ذلك؛ لانتفاء شرط هو كونه خارجاً عن مكانه الطبيعي، فلا يلزم هرب و لا طلب، بخلاف المدافعة؛ فإنّها إمّا هرب و إمّا طلب؛ سواء ترتّب عليها حركة أو لا. اللهم إلّا أن يقال: لا نعني بما يوجب المدافعة إلّا ما يكون مبدئاً لها قريباً؛ بحيث يمتنع تخلّفها عنه، فيتمّ الاستدلال في المقامين على (ب: أعني) امتناع الميل في الجسم حال كونه في حيّزه الطبيعي؛ سواء فسّر بنفس المدافعة أو بما يوجبها، و يلزم أيضاً امتناع اجتماع الميلين (ب: ميلين) إلى جهتين على التفسيرين، كما أشار الشارح إليه فيما بعد (الجرجاني).

١ . أ، ج، د: – ميلاً.

٢ . أ، ب، د: – أمّا الأوّل فـ

٣ . أ، ب، د: – أمّا الثاني فـ

ثمّ الميل قد يكون نفسانياً؛ بأن يكون منبعثاً من نفس جسم ذي إرادة، كاعتماد الإنسان على غيره. و قد يكون طبيعياً[١] بأن يكون منبعثاً من نفس جسم غير ذي إرادة، كما في الزقّ المنفوخ المسكّن في الماء. و قد يكون قسرياً؛ بأن يكون منبعثاً عمّا[٢] هو خارج عن الجسم، كميل الحجر المرميّ إلى فوق.

و قد يجتمع الميلان[٣] إلى جهة واحدة طبيعي و قسري، كما في الحجر المرميّ إلى أسفل؛ فإنّ فيه ميلاً طبيعياً و ميلاً قسرياً إلى أسفل، و لذلك كان حركته أسرع ممّا إذا تحرّك بطبعه وحده إلى أسفل، أو[٤] أحدهما طبيعي و الآخر نفساني[١]، كالإنسان المنحدر من الجبل؛ فإنّ الميل الطبيعي و النفساني[٢] إلى جهة السفل قد اجتمعا فيه.

و قد يجتمع الميلان إلى جهتين؛ إن فسّرنا الميل بالقوّة التي توجب المدافعة، لا بنفس المدافعة؛ لأنّ المدافعة إلى الشيء الواحد و عنه دفعة واحدة محال، و لذلك- أي و لأجل جواز اجتماع الميلين إلى جهتين- إذا فسّرناه بما يوجب المدافعة يختلف حال الحجرين المرميين إلى فوق بقوّة واحدة في السرعة و البطؤ إذا اختلفا في الصغر و الكبر؛ لأنّ الميل الطبيعي في الحجر الكبير أعظم ممّا في الحجر الصغير، و هو إلى جهة غير جهة الميل القسري[٣]، فتكون المعاوقة من الحركة القسرية في الحجر الكبير أقوى، فتكون حركته أبطأ.

---

١. قوله: و قد يكون طبيعياً؛ بأن يكون منبعثاً. أقول: الميل إن فسّر بنفس المدافعة كانت النفس بإرادتها و (ب: أو) الطبيعة مبدئاً لها، و هذا ظاهر؛ لأنّ المدافعة محسوسة، و لا بدّ لها من مبدأ هو النفس أو الطبيعة. و إن فسّر بما يوجب المدافعة، فتكون النفس و الطبيعة مبدئين لشيء يقتضي المدافعة، و وجود هذا المتوسّط فيه خفاء، و أمّا الميل القسري، فالظاهر أنّ القاسر فيه يسخّر الطبيعة و يجعلها بحيث توجب المدافعة المخصوصة، لا أنّها تقتضيها ابتداءً؛ لبقائها مع انعدام القاسر (الجرجاني).

٢. ب: ممّا.

٣. أ، ج، د: ميلان.

٤. أ، ب: و.

١. أ، ب: - أحدهما طبيعي و الآخر نفساني.

٢. ب: + وحده.

٣. قوله: إلى جهة غير جهة الميل القسري. أقول: و اعلم: أنّهم يستدلّون بهذا على وجود الميل بالمعنى الثاني، و هو علّة المدافعة، فيقولون: إنّ الحجر الكبير و الصغير المرميين إلى فوق بقوّة واحدة في مسافة واحدة يختلفان سرعة و بطئاً، فلا بدّ

و لقائل أن يقول: الميل هو العلّة القريبة للمدافعة[١]، فلا تنفكّ المدافعة عنه، فلو اجتمع الميلان إلى جهتين يلزم اجتماع المدافعة عن الشيء و إلى الشيء دفعة واحدة، و هو محال. و إنّما تكون حركة الجسم الكبير أبطأ؛ لأنّ المعاوقة فيه أكثر، و ذلك لأنّ الطبيعة هي المعاوقة للحركة القسرية، و في الجسم الكبير مثل ما في الجسم الصغير من المعاوق و زيادة.

قال:

و الصلابة ممانعة الغامز، و اللين عدمها. و قيل: هما كيفيتان تقتضيانهما.

و الملاسة و الخشونة استواء وضع الأجزاء و لا استواؤهما، فهما من مقولة الوضع؛ إلّا إذا فسّرناهما بكيفيتين تابعتين للوضع.

أقول:

الصلابة ممانعة الغامز، و اللين عدم ممانعة الغامز، فيكونان متقابلين تقابل العدم و الملكة.

و قيل: الصلابة كيفية تقتضي عدم قبول الغمز إلى الباطن، و يكون[١] للجسم بها قوام غير سيّال، فلا ينتقل عن وضعه، و لا يمتدّ و لا يتفرّق بسهولة، و إنّما يكون عدم قبول الغمز إلى الباطن[٢] و عدم التفرّق[٣] بسبب اليبوسة.

هناك من عائق ممانع يختلف حاله قوّة و ضعفاً، و لا مانع يتصوّر هناك إلّا المدافعة إلى خلاف تلك الجهة أو ما يقتضيها، لكن وجود المدافعة إلى خلاف تلك الجهة مع الحركة فيها محال، فتعيّن وجود المقتضي، و هو المطلوب. و يتوجّه عليه أنّ المعاوق هو الطبيعة، فلا حاجة إلى أمر يتوسّط بينها و بين المدافعة. على أنّ حصر المعاوق في المدافعة و ما يوجبها ممنوع؛ لجواز أن يكون مقتضى السكون معاوقاً (الجرجاني).

١ . قوله: الميل هو العلّة القريبة للمدافعة. أقول: من فسّر الميل بهذا يتوجّه عليه ما ذكره، و من جوّز أن يكون إيجاب الميل للمدافعة مشروطاً بشرط يتخلّف عنه أحياناً لم يتوجّه عليه ذلك. نعم قوله: و إنّما يكون حركة الجسم الكبير الخ، هو الجواب عن الاستدلال على الاجتماع و الوجود أيضاً، كما أوضحناه في الحاشية الأولى (ب: – الأولى) (الجرجاني).

١ . ج: فيكون.

٢ . أ، ب: – إلى الباطن.

٣ . أ، ج: التفرقة.

و اللين كيفية تقتضي قبول الغمز إلى الباطن، و يكون للجسم بها قوام سيّال، فينتقل عن وضعه و لا[١] يمتدّ كثيراً و لا[٢] يتفرّق بسهولة. و إنّما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة و تماسكه بسبب اليبوسة، فتكون الصلابة و اللين من الكيفيات الاستعدادية.

قال الإمام[٣]: قيل: الصلب هو الذي لا ينغمز. و هناك أمور ثلاثة؛ الأوّل: عدم الانغماز، و الثاني بقاء الشكل، و الثالث بقاء المقاومة. و ليس الصلابة هي المقاومة؛ لأنّ الهواء المنفوخ في الزقّ مقاوم و ليس بصلب، فإذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللا انفعال. و قيل: اللين ما ينغمز تحت الإصبع، فهناك أيضاً أمور ثلاثة؛ أحدها الحركة، و الثاني الشكل، و الثالث استعداد قبول الانغماز. و ليس اللين إلّا الأخير، فتكون الصلابة و اللين كيفيتين يكون الجسم بهما مستعدّاً للانفعال و عدمه عن الشكل الخاص.

و الملاسة هي[١] استواء وضع أجزاء الجسم، و الخشونة عدم[٢] استواء وضع[٣] أجزاء الجسم؛ بأن يكون بعضها ناتئاً[٤] و بعضها غائراً. فعلى هذا الملاسة و الخشونة من مقولة الوضع؛ إلّا إذا فسّرناهما بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع أجزاء الجسم[٥] و لا استواؤه، فحينئذ يكونان من مقولة الكيف.

[المبحث الثالث: في تحقيق المبصرات]

قال:

الثالث: في تحقيق المبصرات. أمّا الألوان فهي أظهر المحسوسات ماهية و هلية.

---

١. د: - لا.

٢. د: - لا.

٣. انظر: شرح الإشارات و التنبيهات للفخر الرازي ٢: ١٦٢- ١٦٣.

١. ج: هو. د: - هي.

٢. أ، ب، ج: لا.

٣. د: - وضع.

٤. أ: باقياً. ب: نابتاً (حاشية ب: أي مرتفعاً). ج: ثابتاً.

٥. أ، ب: وضع الأجزاء.

و قد قيل: البياض يتخيل من مخالطة الهواء بالأجسام الشفّافة المتصغرة، كما في الثلج و البلور المسحوق و موضع شقّ الزجاج، و كالسواد[١] من كثافة الجسم و عدم غور الضوء فيه.

و أجيب: بأنّ ذلك قد يكون سبب حدوثها.

و البياض يحسّ به[٢] فيما لا يعقل فيه ذلك، كالبيض المصلوق و لبن العذراء؛ فإنّهما بعد الطبخ و الانعقاد يصيران أثقل و أكثف[٣]؛ فإنّه يجفّ بعد الابيضاض، و هو دليل على قلة الهوائية[٤] فيه.

و المشهور أنّ أصل الألوان هو السواد و البياض، و الباقي يتركّب منهما. و قيل: و الحمرة و الخضرة و الصفرة.

و زعم الشيخ أبوعلي أنّ وجود الألوان مشروط بالضوء؛ لأنّا لا نحسّ بها في الظلمة، و ذلك إمّا لعدمها أو لمعاوقة الظلمة، و الثاني باطل؛ لأنّ العدم لا يعوق، فتعيّن الأوّل.

و الاعتراض عليه لِمَ لا يجوز أن يكون الضوء شرط إبصارها، فلا ترى عند عدمه.

أقول: المبحث الثالث: في تحقيق المبصرات. فمنها أوائل المبصرات، و هي التي تكون مبصرة أوّلاً و بالذات، و هي اللون و الضوء[١]. أمّا الألوان فهي أظهر المحسوسات ماهية و هلية، أي وجوداً.

---

١ . أ، س: السواد.

٢ . د: يوجد.

٣ . أ، س: – فإنّهما بعد الطبخ و الانعقاد يصيران أثقل و أكثف.

٤ . ب: الهواء.

١ . قوله: أوّلاً و بالذات، و هي اللون و الضوء. أقول: جعل اللون مبصراً أوّلاً و بالذات إنّما هو بالمعنى الذي حقّقناه، و لا ينافي كونه مشروطاً بإبصار الضوء (الجرجاني).

قال الإمام: اللون بأنواعه يتصوّر تصوّراً أوّلياً، فلا يمكن تعريفه بحدّ و لا رسم. و الذي يقال من أنّ السواد هيئة قابضة للبصر و البياض هيئة مفرّقة للبصر ركيك؛ لأنّ العقلاء ببداهة عقولهم[١] يدركون التفرقة بين السواد و البياض، و أمّا كون السواد قابضاً للبصر و البياض مفرّقاً له، فلا يتصوّرونه إلّا بنظر دقيق بعد معرفة السواد و البياض و استقراء أحوالهما، فيكون تعريف السواد و البياض بهما تعريفاً بما هو أخفى.

و قيل: إنّه لا حقيقة لشيء من الألوان أصلاً، و البياض يتخيل من مخالطة الهواء للأجسام الشفّافة المتصغّرة جدّاً، كما في الثلج و البلور المسحوق و موضع شقّ الزجاج؛ فإنّه لا سبب لبياض الثلج إلّا أنّ فيه أجزاءً صغاراً جمدية خالطها الهواء و نفذ فيه الضوء، و كذا البلور المسحوق[١] يرى[٢] أبيض لذلك؛ فإنّا نعلم أنّ أجزاءها الصلبة عند الاجتماع لم ينفعل بعضها عن بعض، و موضع شقّ الزجاج يرى أبيض لذلك[٣]، و السواد يتخيل من كثافة الجسم و عدم غور الضوء في عمق الجسم.

و الحقّ أنّ السواد و البياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج، و أنّ ما جعل سبباً لتخيلهما قد يكون سبباً لحدوثهما في الخارج، مع أنّه منقوض ببياض البيض المصلوق؛ فإنّه يحسّ به و لا يعقل فيه ما ذكر؛ فإنّه بعد الصلق صار كثيفاً، و لا يحسّ قبل الصلق مع أنّه كان شفّافاً؛ فإنّ اختلاط الهواء بعد الصلق منتف؛ لكونه أثقل، و الثقل دليل عدم مخالطة الهواء. و كلبن العذراء، و هو دواء شبيه باللبن، يحصل من خلّ طُبِخ

---

١ . قوله: لأنّ العقلاء ببداهة عقولهم. أقول: و ذلك يتوقّف على إدراكهما، و ما يتوقّف عليه البديهي أولى بأن يكون بديهياً. و (ب: + قيل) فيه أنّ المقصود تصوّر الحقيقة، و التفرقة لا تتوقّف على ذلك، بل على التصوّر بوجه مّا، و هكذا حال الاستقراء. و الحقّ ما تقدّم من أنّ الإحساس بالجزئيات كاف في إدراك ماهيات المحسوسات، و أقوى في ذلك ممّا يمكن أن يذكر لها من التفريقات (ب: التعريفات) عند المتأمّل المنصف (الجرجاني).

١ . ب: - فإنّه لا سبب لبياض الثلج إلّا أنّ فيه أجزاءً صغاراً جمدية خالطها الهواء و نفذ فيه الضوء، و كذا البلور المسحوق.

٢ . ب: فيرى.

٣ . أ، ب: - لذلك؛ فإنّا نعلم أنّ أجزاءها الصلبة عند الاجتماع لم ينفعل بعضها عن بعض، و موضع شقّ الزجاج يرى أبيض لذلك.

فيه المُرداسَنج حتّى ينحلّ فيه و صُفّي، إلى أن يبقى الخلّ في غاية الصفاء[1]؛ فإنّ لبن العذراء يجفّ بعد الابيضاض، و جفافه بعد الابيضاض دليل على قلّة الهوائية[2] فيه، و على أنّ الأرضية التي فيه بعد الابيضاض أكثر ممّا قبل.

و المشهور أنّ أصل الألوان السواد و البياض، و باقي الألوان يتركّب من السواد و البياض. و قيل: أصل الألوان السواد و البياض و الحمرة و الصفرة و الخضرة.

و زعم الشيخ أبوعلي أنّ وجود الألوان مشروط بالضوء، و أنّ اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل، بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعداً لقبول اللون الخاص بعد تحقّق الضوء. و احتجّ عليه بأنّا لا نحسّ بالألوان في الظلمة، و عدم الإحساس بالألوان[1] في الظلمة إمّا لعدم الألوان، أو لمعاوقة الظلمة عن الإحساس[2]، و الثاني باطل؛ لأنّ الظلمة عدم الضوء، و العدم لا يعوق، فتعيّن الأوّل.

و اعترض[3] على هذا الاحتجاج بأنّه لِمَ لا يجوز أن يكون الضوء شرط إبصار الألوان، فلا ترى الألوان عند عدم الضوء بسبب فقد الشرط لا بسبب معاوقة الظلمة.

و الحقّ أنّ اختلاف الألوان[4] بحسب شدّة الضوء و ضعفه مشعر بأنّ الألوان الحاصل عند شدّة الضوء حقيقته مخالفة لحقيقة اللون الحاصل[5] عند ضعف الضوء، و هذا يدلّ

---

١. قوله: إلى أن يبقى الخل في غاية الصفاء. أقول: قال في شرح الملخّص: ثمّ يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي، و يصفّى (ب: + فيه) غاية التصفية حتّى صار كأنّه الدمعة، ثمّ يخلط به (ب: ثمّ يختلط) هذان الماءان، فينعقد الخلّ الشفّاف من المرداسنج، و يتبيض في غاية البياض كاللبن الرائب، ثمّ يجفّ (الجرجاني).

٢. ب: الهواء.

١. د: باللون.

٢. أ، ب: للإحساس.

٣. أ، د: الاعترض. ب: اعتراض.

٤. قوله: و الحقّ أنّ اختلاف الألوان. أقول: هذا كلام منسوب إلى ابن الهيثم (الجرجاني).

٥. قوله: حقيقته مخالفة لحقيقة اللون الحاصل. أقول: لا خفاء في أنّ الحال يتفاوت بحسب اختلاف الضوء شدّة و ضعفاً، لكن يحتمل أن يكون اللون واحداً في جميع الحالات، و يختلف في مراتب انجلائه و انكشافه على الحسّ (ب: - على الحسّ) على حسب مراتب الضوء، فلا يحدث من ذلك ما ذكره. اللهم إلّا أن يجعل اختلاف حقائق الألوان أيضاً معلوماً بالحدس (الجرجاني).

على أنّه عند شدّة الضوء انتفى اللون الأوّل- المغاير بالحقيقة للون الثاني- و حدث[١] اللون الثاني، و لا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة؛ إذ يمتنع تحقّق حصّة الجنس عند انتفاء الفصل، فيحدث[٢] من هذا أنّ الضوء شرط وجود اللون.

قال:

فرع: الألوان قد توجد شديدة إذا كانت صرفة، و ضعيفة إذا اختلط بها أجزاء صغار تضادّها، اختلاطاً لا تميّز[٣] معه.

أقول:

الألوان قد توجد شديدة إذا كانت صرفة[١]، كالسواد الذي لم يختلط به شيء من أجزاء البياض و غيره من الألوان، و قد توجد ضعيفة إذا اختلط بها أجزاء صغار تضادها اختلاطاً لا يتميّز في الحسّ بعضها عن بعض، كما إذا اختلط الأجزاء البيض بالأجزاء السود اختلاطاً لا يتميّز معه في الحسّ، فيرى هذا السواد أقلّ سواداً من السواد الذي لا يكون كذلك، و لمّا كانت مراتب هذا الاختلاط كثيرة كانت مراتب قوّة السواد و ضعفه كثيرة.

قال:

و أمّا الأضواء فقيل: إنّها أجسام شفّافة تنفصل عن المضيء؛ لأنّها متحرّكة بدليل انحدارها عن الكواكب و انعكاسها، و كلّ متحرّك جسم.

و أجيب بمنع الصغرى و دليلها، و عورض بأنّها لو كانت أجساماً تتحرّك بمقتضى طباعها لتحرّكت إلى جهة واحدة.

---

١. أ: + هذا.

٢. ب: فيحدس.

٣. د: لا تميز.

١. قوله: قد توجد شديدة إذا كانت صرفة الخ. أقول: من الناس من توهّم في السواد الشديد اجتماع السوادين (ب: سوادين)، فجوّز اجتماع المثلين، و في السواد الضعيف اجتماع سواد و بياض معاً في محلّ واحد (الجرجاني).

و أيضاً: لو كانت أجساماً و كانت محسوسة سترت ما تحتها، فكان الأكثر ضوءاً أكثر ستراً، و الواقع بخلافه، و إن لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوساً.

و قيل: هو اللون. و منع بأنّه قد يحسّ به دون اللون، كالبلور إذا كان في ظلة.

ثمّ إنّ منها ما هو أوّل، و هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته، و يسمّى ضياءً إن قوي، و شعاعاً إن ضعف، و ما هو ثان، و هو الحاصل من مقابلة المضيء بالغير، كالحاصل على وجه الأرض وقت الإسفار و عقيب الغروب، و من مقابلة القمر، و يسمّى نوراً و ظلّاً إن حصل من مقابلة الهواء المتكيّف به، و إنّما لم يحسّ به كما يحسّ[1] بالجدار المضيء لضعف لونه. و الذي يترقرق على الأجسام يسمّى لمعاناً، فإن كان ذاتياً يسمّى شعاعاً كما للشمس، و إلّا بريقا[2] كما للمرآة.

و الظلمة عدم النور عمّا من شأنه الضوء. و قيل: هي كيفية تمنع الإبصار. و منع بأنّه لو كان كذلك لوجب أن لا يرى الجالس في الظلمة ناراً توقد بقربه و ما حولها. و لقائل أن يقول: المانع ظلمة تحيط بالمرئي لا بالرائي.

أقول:

اختلفوا في أنّ الضوء جسم أو لا. فذهب المحقّقون إلى أنّ الضوء ليس بجسم، بل هو كيفية مبصرة. و قيل: إنّ الأضواء أجسام شفّافة تنفصل عن المضيء؛ لأنّها متحرّكة، و كلّ متحرّك جسم، فالأضواء أجسام. أمّا الكبرى؛ فبيّنة، و أمّا الصغرى؛ فلأنّ الأضواء منحدرة من المضيء، و منعكسة عمّا يقابل المضيء لذاته إلى غيره، و كلّ منحدر و منعكس متحرّك.

---

۱. أ: كالحسّ.

۲. أ: فبريقاً.

و[١] أجيب: بمنع الصغرى؛ بأنّا[٢] لا نسلّم أنّ الأضواء متحرّكة. قوله[٣]: لأنّها منحدرة و منعكسة، قلنا: لا نسلّم أنّ الضوء منحدر و منعكس[٤]، بل الضوء يحدث[٥] في قابلة المقابل دفعة، لكن لمّا كان حدوثه من شيء عال أو شيء في مكان مقابل سبق إلى الوهم أنّه منحدر و منعكس.

و عورض الدليل المذكور بأنّ الأضواء لو كانت أجساماً متحرّكة بمقتضى طباعها[١] لكانت متحرّكة إلى جهة واحدة؛ لامتناع الحركة بالطباع إلى جهتين و أكثر، فلا تحصل الاستضاءة إلّا من تلك الجهة، و ليس كذلك؛ لأنّ الاستضاءة حاصلة من جهتين أو[٢] أكثر.

و أيضاً: لو كانت الأضواء أجساماً، فإن كانت محسوسة مبصرة سترت ما تحتها، فكان الأكثر ضوءاً أكثر ستراً لما تحته[٣]، و الواقع بخلافه؛ لأنّ الضوء لا يكون ساتراً لما تحته[٤]، و كلّما ازداد الضوء كان ما تحته أظهر، و إن لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوساً، و هو باطل؛ فإنّ الحسّ يكذبه.

---

١. د: – و.

٢. أ: فإنّا.

٣. ب: + و قوله.

٤. قوله: قلنا: لا نسلّم أنّ الضوء منحدر. أقول: إذ لو كانت الأضواء منحدرة لرأيناها في وسط المسافة كذلك، بل الأضواء تحدث في قابلة المقابل دفعة (الجرجاني).

٥. ج: يحصل.

١. قوله: متحرك بمقتضى طباعها. أقول: إذ ليس هناك إرادة و لا قسر (الجرجاني).

٢. أ: و.

٣. قوله: أكثر ستراً لما تحته. أقول: في العبارة أدنى مساهلة نشأت من حمل عبارة المتن على خلاف ما أريد بها؛ فإنّ ستراً هناك مصدر المجهول، أي أكثر مستورية، فتوهّمه مصدر المعلوم، فقدّر بعده لما تحته (الجرجاني).

٤. قوله: لأنّ الضوء لا يكون ساتراً لما تحته. أقول: اشتغال الحسّ ببعض مدركاته يضعّف إدراكه لما ورائه على حسب ذلك الضوء، حتّى إذا قوي الاشتغال بالتوسّط (ب: بالمتوسّط) امتنع الإحساس ممّا (ب: بما) ورائه. ألا يرى أنّ الزجاج كلّما كان لونه أشد كان ستره لما تحته أقوى، و هكذا الحالّ في تفاوت الغلظ. فعلى هذا (ب: + القياس) يلزم من كون الضوء جسماً محسوساً ستره لما تحته على تفاوت شدّته و ضعفه، اللهم إلّا أن يقال: إنّ الضوء لا يمنع نفوذ الشعاع، فلا يكون ساتراً (الجرجاني).

و فيه نظر؛ فإنّه لا يلزم من كون الضوء محسوساً كونه ساتراً لما تحته؛ فإنّ كثيراً من الأجسام المحسوسة لا يكون ساتراً لما تحته، مثل الزجاج الملوّن.

و الأولى أن يقال: لو كان الضوء جسماً يلزم التداخل أو[1] ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه، و اللازم ظاهر الفساد[2].

و قيل: الضوء هو اللون. و منع بأنّ الضوء قد يحسّ به دون اللون، كما في البلور إذا كان في ظلمة؛ فإنّه يحسّ بضوئه دون اللون. و لأنّ الضوء لو كان نفس البياض مثلاً لكان البياض لا يشارك[1] السواد في الضوء كما لا يشاركه في البياضية، و اللازم باطل؛ لأنّ السواد و البياض قد يتشاركان في الضوء مع اختلافهما في الماهية.

ثمّ إنّ الأضواء منها ما هو ضوء أوّل[2]، و هو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته، كضوء وجه الأرض بعد طلوع الشمس، و يسمّى ضياءً إن قوي، و شعاعاً إن ضعف.

و من الأضواء ما هو ثان، و هو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير، كالضوء الحاصل على وجه الأرض وقت الإسفار و عقيب غروب الشمس؛ فإنّه صار مضيئاً بالهواء الذي صار مضيئاً بالشمس، و كالضوء الحاصل على وجه الأرض من مقابلة القمر، و يسمّى الضوء الثاني نوراً. و يسمّى الضوء الثاني ظلّاً إن حصل في الجسم من مقابلة الهواء المتكيّف[3] بالضوء الذي صار مضيئاً بالشمس.

قوله: و إنّما لم يحسّ به، إشارة إلى جواب دخل مقدّر. تقرير الدخل[4]: أنّ الظلّ لو

---

١. ج: و.

٢. د: باطل.

١. ب: لا يشاركه.

٢. قوله: منها ما هو ضوء أوّل. أقول: أوّل الضوء إمّا ذاتي و إمّا مستفاد من مضيء، و الثاني إمّا أوّل، و هو الحاصل الخ (الجرجاني).

٣. ب: المكيف.

٤. قوله: تقرير الدخل. أقول: الظاهر أنّ تقرير الدخل هكذا: لو تكيف الهواء بالضوء لوجب أن يحسّ بالهواء مضيئاً، كما يحسّ بالجدار حال تكيفه بالضوء، و التالي باطل، فكذا المقدّم، و حينئذ بطل (ب: يبطل) ما ذكروه من أنّ الظلّ ضوء يحصل في

كان ضوءاً لأحسّ به كما يحسّ بضوء الجدار المضيء بمقابلة[١] الشمس. تقرير الجواب: إنّما لم يحسّ بالظلّ كما يحسّ بضوء الجدار المضي بمقابلة الشمس لضعف الظلّ؛ فإنّ الظلّ و إن كان ضوءاً، لكنّه ضعيف، و الضوء الضعيف لا يحسّ به. قوله: لضعف لونه، إشارة إلى هذا.

و الضوء الذي يترقرق[١] على الأجسام يسمّى لمعاناً، و اللمعان إن كان ذاتياً يسمّى شعاعاً كما للشمس، و إن لم يكن اللمعان ذاتياً يسمّى بريقاً كما للمرآة.

و الظلمة عبارة عن عدم النور، أي عدم الضوء ممّا من شأنه الضوء؛ فإنّ الشيء الذي انتفى عنه الضوء صار مظلماً، فيكون الظلمة عدم ملكة الضوء.

و قيل: الظلمة كيفية تمنع الإبصار. و منع بأنّه لو كانت الظلمة[٢] كيفية مانعة للإبصار لوجب أن لا يرى الجالس في الظلمة ناراً توقد بقربه؛ ضرورة وجود الظلمة المانعة عن الإبصار، و اللازم باطل.

و لقائل أن يقول: الظلمة التي تحيط بالمرئي هي المانعة عن الإبصار، لا[٣] الظلمة المحيطة بالرائي.

[المبحث الرابع: في تحقيق المسموعات]

قال:

الرابع: في تحقيق المسموعات. الحروف كيفيات تعرض للأصوات، فيتميّز بعضها عن بعض[٤] في الثقل و الخفّة.

الجسم من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء. و تقرير الجواب: أنّ الهواء له لون ضعيف و ضوء ضعيف (ب: - و ضوء ضعيف)، فلذلك لم يحسّ به بخلاف الجدار؛ فإنّ لونه ليس بضعيف، و ضوئه (ب: فضوئه) الحاصل من مقابلة الشمس قوي، و الحدّة محال (ب: - و الحدّة محال) (الجرجاني).

١. د: لمقابلة.

١. أ: يرقرق. ب: ترقرق.

٢. ب: بأنّ الظلمة لو كانت.

٣. أ: دون

و هي تنقسم إلى مصوتة، و هي حروف المدّ و اللين، و إلى مصمتة، و هي ما عداها.

و المشهور أنّ السبب الأكثري للصوت تموّج الهواء بقرع أو قلع عنيف، و أنّ الإحساس به يتوقّف على وصول الهواء إلى الصماخ؛ لأنّه يميل بهبوب الريح، و يتخلّف عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفأس، و لأنّه لو وضع طرف أنبوبة على صماخ إنسان و تكلّم فيه لم يسمع غيره، و أنّه محسوس به[١] في الخارج، و إلّا لما علمت جهته.

و الصَدَى صوت يحصل من انصراف هواء متموّج عن جبل أو جسم أملس.

أقول:

المبحث الرابع: في تحقيق المسموعات، و هي الأصوات و الحروف. و هما غنيّتان عن التعريف لجلاء ماهيتهما. و الحروف كيفيات[٢] تعرض للأصوات فيتميّز[٣] بها بعض الأصوات عن بعض آخر يشاركه في الخفّة و الثقل[٤] تميز[٥] في المسموع.

احترزنا بالقيد الأخير عن الصوت الطويل و القصير، و عن الصوت الملائم و غير الملائم؛ فإنّ كلّاً منهما[٦] قد عرض له هيئة يتميّز بها عن صوت آخر هو مثله في الخفّة و الثقل، لكن ليس تمييزاً في المسموع؛ لأنّ الطول و القصر و الملائمة و عدمها ليست

---

١ . أ: البعض.

١ . أ، س: – به.

٢ . قوله: و الحروف كيفيات الخ. أقول: عبارة الرئيس في حدّ الحروف: هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدّة و الثقل تميزاً في المسموع (الجرجاني).

٣ . أ، ج: يتميز.

٤ . قوله: عن بعض آخر يشاركه في الحدة و الثقل. أقول: هذا هو المراد؛ و إن كان عبارة المتن تقتضي أنّ التميز في الحدّة و الثقل (الجرجاني).

٥ . أ، ج: تمييزاً. ب: تميزاً.

٦ . أ، ج: منها.

بمسموعة. أمّا الطول و القصر[١]؛ فلأنّهما من الكمّيات[٢]، و هي غير مسموعة، و أمّا الملائمة و عدمها؛ فلأنّهما مطبوعان.

و الأولى أن يسمّى الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفاً لا الكيفية نفسها[١].

و الحروف تنقسم إلى مصوتة[٢]، و هي التي تسمى بالعربية حروف المدّ و اللين، و هي الألف و الواو و الياء إذا تولّدت من إشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها، كالفتح[٣] للألف و الضمّ للواو و الكسر للياء، كـ ها و هو و هي، و لا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة؛ لأنّها حينئذ ساكنة، و لا يمكن الابتداء بالساكن.

و إلى مصمتة [٤]، و هي ما عداها، أي ما عدا حروف المد و اللين، مثل التاء[٥] و الطاء و غيرهما، و يمكن الابتداء بها.

و المشهور أنّ السبب الأكثري للصوت هو تموّج الهواء بقرع أو بقلع عنيف[٦]. و ليس التموّج عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه؛ بأن يكون الهواء الواحد بعينه

---

١. قوله: أمّا الطول و القصر. أقول: الطول و القصر في الصوت باعتبار الوقت الواقع هو فيه، فيدرك فيه امتداد بحسب أجزائه الواقعة في أجزاء ذلك الوقت، فتلك الأجزاء مسموعة، و ذلك الامتداد موهوم. و أمّا الملائمة و التذاذ النفس بالصوت فمن الوجدانيات. و إن أريد بها كونه بحيث يتلذّذ به كانت موهومة، و الحدّة و الثقل و إن كانا مسموعين، لكن لا يتميز بأحدهما صوت عن صوت آخر يشاركه فيه (الجرجاني).

٢. قوله: فلأنّهما من الكمّيات. أقول: لا يقال: فلا حاجة إلى الاحتراز لعدم الاندراج في الكيفيات. لأنّا نقول: المراد بالكيفية هاهنا الهيئة، كما أشار إليه الشارح رحمه الله (الجرجاني).

١. قوله: لا الكيفية نفسها. أقول: و ذلك لأنّ الألفاظ مركّبة من الحروف على ما هو المشهور، فلو لم تكن الحروف عبارة عن الصوت المتكيف بالكيفية المخصوصة لم تكن الألفاظ أصواتاً (الجرجاني).

٢. قوله: إلى مصوتة. أقول: صوّت الرجل و صات بمعنى واحد (الجرجاني).

٣. أ، ب: الفتح.

٤. قوله: و إلى مصمتة. أقول: صمت و أصمت بمعنى واحد، و المصمتة على صيغة الفاعل بمعنى الصامتة، و تسمى بالصوامت أيضاً (الجرجاني).

٥. ج: الباء.

٦. قوله: تموّج الهواء بقرع أو بقلع. أقول: و ذلك لأنّ ذي (ب: لأنّا نري) الصوت مستمراً باستمرار تموّج الهواء الخارج عن (ب: من) الحلق و الآلات الصناعية كالكوز. قال الإمام: الدوران لا يفيد إلّا ظنّ علّية المدار للدائر، و المسألة علمية. على أنّ الدوران ممنوع؛ فإنّ الهواء إذا تموّج باليد لم يحصل هناك صوت، و ما ذكرتموه لا يدلّ إلّا على عدم الصوت في

يحمل الصوت و ينقله إلى الصماخ، بل التموّج عبارة عن أمر يحدث في الهواء بصدم بعد صدم و سكون بعد سكون، و هذا التموّج سببه القرع، و هو إمساس عنيف، أو القلع، و هو تفريق عنيف؛ فإنّ القرع و القلع كلّ منهما يموّج الهواء إلى أن ينقلب من المسافة التي سلكها القارع أو[1] القالع إلى جنبيها بعنف شديد، و يلزم منه انقياد الهواء المتباعد منه للتشكّل و التموّج الواقعين هناك. و القرع و القلع اللذان هما سبب التموّج الذي هو سبب قريب للصوت مشروط بالمقاومة لا الصلابة؛ فإنّ قرع الماء بشيء يحدث الصوتَ مع عدم الصلابة، و قلع شيء من القطن غير مصوت؛ لعدم المقاومة.

و المشهور أنّ الإحساس بالصوت يتوقّف على وصول الهواء المتموّج الحامل للصوت إلى الصماخ؛ لأنّ صوت المؤذّن على المنارة يميل من جانب إلى جانب عند هبوب الرياح. و لأنّ الإحساس بالصوت قد يتخلّف عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفأس؛ فإنّا إذا رأينا من البعيد من يضرب الفأس على الخشبة شاهدنا الضرب قبل سماع الصوت. و لأنّ من اتّخذ أنبوبة طويلة و وضع أحد طرفيها على فمه و طرفها الآخر على صماخ إنسان، و تكلّم فيه بصوت عال، سمعه[1] ذلك الإنسان و لم يسمع[2] غيره[3].

و المشهور أنّ الصوت محسوس في الخارج، أي موجود في تموّج الهواء الخارج عن الصماخ.

و قيل: إنّ الصوت لا وجود له في الهواء المتموّج الخارج عن الصماخ، بل إنّما يحدث الصوت في السامعة[4] عند[5] ملابسة الهواء المتموّج عند بلوغه إلى الصماخ.

بعض صور عدم التموّج، و ذلك لا يقتضي عدمه في جميع صور عدم التموّج، فلا دوران لا وجوداً و لا عدماً، كذا في شرح الملخّص (الجرجاني).

١. ج: و.

١. ج: يسمعه.

٢. ج: يسمعه.

٣. ب: + من الحاضرين.

٤. قوله: بل إنّما يحدث الصوت في السامعة. أقول: يعني أنّ التموّج إذا بلغ إلى الهواء الذي في الصماخ يحصل كيفية الصوت في ذلك الهواء، فتدركه السامعة، و أمّا الهواء المتموّج خارج الصماخ، فلا يوجد فيه الصوت (الجرجاني).

٥. أ، ب: عن.

و ردّ هذا بأنّه لو كان كذلك لما علمنا جهته، كما أنّا لمّا لم ندرك الملموس إلّا حال وصوله إلينا لم ندرك باللمس أنّ الملموس من أيّ جهة وصل إلينا.

و الصَدَى صوت يحصل من انصراف هواء متموّج عن جبل أو جسم أملس؛ فإنّ الهواء إذا تموّج و قاومه مصادم كجبل أو جدار أملس؛ بحيث ينصرف هذا الهواء المتموّج إلى خلف محفوظاً فيه هيئة تموّج الهواء الأوّل، حدث من ذلك صوت هو الصدى.

[المبحث الخامس: في تحقيق الطعوم]

قال:

الخامس: في تحقيق الطعوم. الجسم إمّا أن يكون كثيفاً أو لطيفاً أو معتدلاً. و الفاعل فيه إمّا الحرارة أو البرودة أو المعتدل بينهما. فيفعل الحارّ في الكثيف مرارة، و في اللطيف حرافة، و في المعتدل ملوحة. و البرودة في الكثيف عفوصة، و في اللطيف حموضة، و في المعتدل قبضاً. و المعتدل في الكثيف حلاوة، و في اللطيف دسومة، و في المعتدل تفاهة.

و قد يطلق التفه على ما لا طعم له أو لا يحسّ بطعمه كالنحاس؛ فإنّه لا يتحلّل[1] منه ما يخالط اللسان لشدّة تكاثفه[2] فيحسّ به[3]. و قد يجتمع طعمان كالمرارة و القبض، كما في الحُضض، و يسمّى البشاعة، و المرارة و الملوحة كما في السبخة، و يسمّى الزعوفة.

أقول:

المبحث الخامس: في تحقيق الطعوم[4]. و هي تسعة باعتبار القابل و الفاعل؛ فإنّ

---

١. د، س: لا يتخلّل.

٢. أ: – لشدّة تكاثفه. س: + ثمّ لو احتيل في تلطيف أجزائه.

٣. س: + أيضاً.

٤. قوله: المبحث الخامس: في تحقيق الطعوم. أقول: لم يذكروا على انحصار الطعوم المفردة في هذه التسعة دليلاً يوجب غلبة الظن؛ فضلاً عمّا يفيد يقيناً. على أنّ الاختلاف بين العفوصة و القبض إنّما هو بالشدّة و الضعف؛ فإنّ القابض يقبض ظاهر

الطعم له جسم حامل له، و هو إمّا لطيف أو كثيف أو معتدل بين اللطافة و الكثافة، و له فاعل، و هو إمّا الحرارة أو البرودة أو الكيفية المعتدلة بين الحرارة و البرودة[١].

فتفعل الحرارة في الكثيف المرارة، و في اللطيف الحرافة، و في المعتدل الملوحة. و تفعل البرودة في الكثيف[٢] العفوصة، و في اللطيف الحموضة، و في المعتدل بين اللطافة و الكثافة القبض.

و تفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة و البرودة في الكثيف الحلاوة، و في اللطيف الدسومة، و في المعتدل التفاهة. و التفه يطلق على معنيين مختلفين؛ أحدهما: ما لا طعم له حقيقة، و الثاني: ما له طعم في الحقيقة، لكن لا يحسّ بطعمه لشدّة تكاثفه و[٣] لا يتحلّل[٤] منه شيء يخالط اللسان، فلا يحسّ بطعمه[٥] كالنحاس و الحديد[٦]؛ فإنّه لا ينحلّ[٧] منه ما يخالط اللسان فيحسَّ بطعمه؛ لشدّة كثافته[٨]، ثمّ إذا احتيل في تحليل أجزائه و تلطيفها أُحِسّ منه بطعم[٩]. و التفاهة بهذا المعنى هي التي عدّت من الطعم، لا الأوّل.

و اعلم: أنّ[١٠] مفردات الطعوم هي هذه التسعة[١١]، و قد يجتمع في الجسم الواحد

اللسان فقط، و العفص يقبض ظاهره و باطنه، فلو عدّ الأشدّ و الأضعف نوعين ارتقى مفردات الطعوم إلى ما لا ينحصر في عدد مخصوص. و اعترض عليه أيضاً بأنّ الرئيس جعل في موضع من القانون فاعل الحموضة البرودة كما هو المشهور، و صرّح في موضع آخر منه الرطوبات إنّما تحمض باستيلاء الحرارة الغريبة عليها، فيلزم أن تكون الحرارة فاعلة للحموضة. و الجواب أنّ الحرارة الغريبة باستيلائها على الرطوبات تحلّل عنها الأجزاء اللطيفة الحارّة، فيستولي عليها البرودة و تحمضها، فالفاعل بالحقيقة هو البرودة، فلا تناقض بين كلاميه كما ظنّ (الجرجاني).

١. ب: بينهما.

٢. ب: فيه.

٣. أ، ب: - و.

٤. ج: لا ينحلّ.

٥. أ: بطعم.

٦. أ، ب: - و الحديد.

٧. أ، ب: لا يتحلّل.

٨. أ، ب: - لشدّة كثافته.

٩. قوله: أحسّ منه بطعم. أقول: في غاية القوّة (الجرجاني).

١٠. د: + التسعة.

١١. د: - التسعة.

طعمان أو أكثر، فيحسّ بطعم غير هذه التسعة. أمّا اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة و القبض في الحُضض، و يسمّى البشاعة. و الحُضض- بضم الحاء و الضاد الأولى و فتحها- دواء، و هو نوع من الاشنان. و كاجتماع المرارة و الملوحة في السبخة، و يسمّى الزعوفة. و أمّا اجتماع الأكثر فكاجتماع المرارة و الحرافة و القبض في الباذنجان.

[المبحث السادس: في المشمومات]

قال:

السادس: في المشمومات. الروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبّة، و المخالفة له تسمى منتنة. و قد يقال: رائحة حلوة و حامضة باعتبار ما يقارنها. و ليس لأنواعها أسماء خاصة. و سبب الإحساس بها وصول الهواء المتكيّف به إلى الخيشوم. و قيل: المخلتط بجزء لطيف متحلّل[1] عن ذي الرائحة.

أقول:

المبحث السادس: في المشمومات، و هي الروائح المدركة بالشمّ. و لا أسماء لأنواعها إلّا من جهة الموافقة و المخالفة[2]. فالروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة، و الروائح المخالفة للمزاج تسمى منتنة. و قد يشتقّ للروائح من الطعوم المقارنة لها اسم، فيقال رائحة حلوة و رائحة حامضة؛ باعتبار ما يقارنها من الطعوم.

و سبب الإحساس بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة إلى الخيشوم. و قيل: سبب الإحساس بالرائحة وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلّل عن ذي الرائحة إلى الخيشوم، و هو بعيد؛ فإنّ المسك اليسير استحال أن يتحلّل منه أجزاء يحصل منها رائحة منتشرة[3] انتشاراً في مواضع كثيرة، كلّ واحدة منها مثل الرائحة التي أُحِسّ بها أوّلاً.

---

١. أ: – متحلّل.

٢. قوله: إلّا من جهة الموافقة و (ب: أو من جهة) المخالفة. أقول: أو من جهة الإضافة إلى محالّها، كرائحة المسك مثلاً (الجرجاني).

٣. ج: فينتشر.

[القسم الثاني: الكيفيات النفسانية]

[المبحث الأوّل: في الحياة]

قال:

و أمّا القسم الثاني- أعني الكيفيات النفسانية- فهي الحياة و الصحة و المرض و الإدراك و ما يتوقّف عليه الأفعال كالقدرة[1] و الإرادة. فما كانت منها راسخة سميت ملكة، و ما ليس كذلك سميت حالاً. و بيانها في مباحث.

الأوّل: في الحياة. و هي قوّة تتبع الاعتدال النوعي، و تفيض عنها سائر القوى.

و استدلّ الحكيم على مغايرتها لقوّتي الحسّ و التغذية بأنّ العضو[2] المفلوج حيّ و ليس بحسّاس، و العضو[3] الذابل حيّ و ليس بمغتذ، و النباتات بعكسه.

و منع بأنّ عدم الفعل لا يستلزم عدم القوّة؛ لجواز أن يمنعها عنه عائق. لا يقال: القوّة ما يؤثّر بالفعل؛ لأنّه لو سلّم لزم أن لا يطلق لفظ القوّة عليه لا عدمه. و بأنّ غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالذات.

و قد شرطها الحكماء و المعتزلة بالبنية.

و منع بأنّها لو قامت بالمجموع و اتّحدت كان الواحد حالّاً في محالّ، و هو محال. و إن تعدّدت كان كلّ واحد مشروطاً بالآخر، فيلزم الدور[4]. و فيه نظر.

و الموت عدم الحياة عمّا من شأنه هي. و قيل: هي كيفية تضادّ الحياة؛ لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَياةَ﴾ (الملك: ٢)، و العدم لا يخلق. و منع بأنّ المعنيّ بالخلق[5] التقدير.

---

١. أ: مثل القدرة.

٢. أ، د: عضو.

٣. أ: عضو.

٤. س: - فيلزم الدور.

٥. س: + هو.

أقول:

لمّا فرغ من القسم الأوّل من الكيفيات المحسوسة شرع في القسم الثاني أعني الكيفيات النفسانية، و هي: الحياة و الصحة و المرض و الإدراك و ما يتوقّف عليه الأفعال كالقدرة و الإرادة. فما كانت من الكيفيات النفسانية راسخة سميت ملكة، و ما ليست كذلك، أي ما ليس براسخة سميت حالاً. و الاختلاف بين الملكة و الحال بالعوارض المفارقة، كالرسوخ و عدمه[١]؛ لأنّ الكيفية النفسانية أوّل حدوثها تسمى[٢] حالاً، ثمّ هي بعينها تصير ملكة، و الأمور المختلفة بالفصول يمتنع أن ينقلب بعضها إلى بعض.

و بيان الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث؛ الأوّل: في الحياة،[٣] الثاني: في الإدراكات،[٤] الثالث: في القدرة و الإرادة،[٥] الرابع: في اللذّة و الألم.[٦] الخامس: في الصحّة و المرض.

المبحث الأوّل: في الحياة. و[٧] الحياة قوّة تتبع الاعتدال النوعي و يفيض عنها سائر القوى الحيوانية. و المراد بالاعتدال النوعي[٨] أن يكون لنوع مّا مزاج[٩] هو أصلح الأمزجة بالنسبة إليه. و قد ترسم الحياة بأنّها قوّة تقتضي الحسّ و الحركة مشروطةً باعتدال المزاج.

---

١. أ: - كالرسوخ و عدمه.

٢. ج: تكون.

٣. ب: + و.

٤. ب: + و.

٥. ب: + و.

٦. ب: + و.

٧. ج: - و.

٨. ب: و المراد به.

٩. قوله: أن يكون لنوع مّا مزاج الخ. أقول: فإنّ كلّ نوع من الحيوانات له مزاج خاص، هو أصلح الأمزجة في القياس (ب: بالقياس) إليه في صدور أفعاله عنه و خواصه (الجرجاني).

و استدلّ الحكيم أبوعلي[١و٢و٣] على مغايرة الحياة لقوّتي الحسّ و التغذية بأنّ العضو المفلوج حيّ؛ لأنّه لو لم يكن حياً لتعفنّ و فسد، و ليس بحسّاس، فتكون الحياة غير قوّة الحسّ. و العضو[٤] الذابل حيّ، و ليس بمغتذ؛ ضرورة كونه ذابلاً، و النبات مغتذ و ليس بحيّ، فتوجد الحياة بدون قوّة التغذية و توجد قوّة التغذية بدون الحياة، فتكون الحياة غير قوّة التغذية.

و منع قول الشيخ: بأنّا لا نسلّم أنّ الحياة مغايرة لقوّة الحسّ و قوّة التغذية. قوله: العضو المفلوج حيّ و ليس بحسّاس و العضو[٥] الذابل حيّ و ليس بمغتذ، قلنا: عدم الإحساس و عدم التغذية لا يقتضي عدم قوّة الحسّ و عدم قوّة التغذية؛ لجواز أن تكون قوّة الحسّ و التغذية موجودة، و يمنعها عن الإحساس و التغذي عائق.

لا يقال: القوّة ما يؤثّر بالفعل لا بالقوّة، و حينئذ يكون العضو المفلوج و العضو الذابل ليس فيهما قوّتا[٦] الحسّ و التغذية؛ ضرورة عدم تأثيرهما بالفعل.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ القوّة[٧] ما يؤثّر بالفعل، بل القوّة مبدأ الفعل؛ أعم من أن يكون مؤثّراً بالفعل أو لا. و لو سلّم أنّ القوّة عبارة عمّا يؤثّر بالفعل لزم أن لا يطلق لفظ القوّة على ذلك الشيء الذي من شأنه أن يؤثّر و لم يكن مؤثّراً بالفعل، و لا يلزم من ذلك[٨] عدم ذلك الشيء.

و منع أيضاً: بأنّ غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالحقيقة و الذات، فلا يلزم من مغايرة غاذية النبات للحياة مغايرة غاذية الحيوان للحياة.

---

١. أ، ج: ‑ أبوعلي.

٢. قوله: و استدلّ الحكيم الخ. أقول: ذكر الرئيس هذا الاستدلال في القانون (الجرجاني).

٣. انظر: القانون في الطب ١: ٩٤‑ ٩٥.

٤. أ: عضو.

٥. أ: عضو.

٦. أ: قوة.

٧. ج: + عبارة عن.

٨. أ، ب: ‑ من ذلك.

و قد شرط الحكماء و المعتزلة الحياة بالبنية الصالحة، و خالفهم باقي المتكلّمين، و قالوا البنية ليست بشرط للحياة[١]. و البنية عند الحكماء عبارة عن الجسم المركّب من العناصر الأربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط الحياة، و عند المتكلّمين البنية عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان من أقلّ منها.

قال الحكماء: الحياة مشروطة باعتدال المزاج و بالروح، و هي أجسام لطيفة تتولّد من بخارات[٢] الأخلاط سارية في عروق تنبت من القلب، و هي التي تسمى بالشرايين. و اعتدال المزاج و الروح لا يتحقّقان بدون البنية.

و منع كون الحياة مشروطة بالبنية، و استدلّ على امتناع اشتراط الحياة بالبنية بأنّ الحياة إن قامت بمجموع أجزاء البنية و اتّحدت الحياة، كان العرض الواحد حالّاً في مَحالّ متكثرة، و هو محال. و إن تعدّدت الحياة؛ بأن يكون في كلّ جزء من البنية حياة على حدة، كان قيام كلّ واحدة منها مشروطاً بقيام الأخرى بجزء آخر[٣]، و إلّا لم تكن البنية الصالحة شرطاً في الحياة، و إذا كان مشروطاً[٤] يلزم الدور، و هو محال.

و فيه نظر؛ فإنّ الحياة الواحدة قائمة بمجموع الأجزاء من حيث هو مجموع[٥]، و لا يلزم قيام العرض الواحد بمحالّ متكثّرة.

و الموت عدم الحياة عمّا من شأنه الحياة. و الأولى أن يقال: عدم الحياة عمّا وجدت فيه الحياة، فيكون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة.

و قيل: الموت كيفية[١] تضادّ الحياة؛ لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ﴾ (الملك: ٢)، و العدم لا يخلق.

---

١. قوله: البنية ليست بشرط للحياة. أقول: بل يجوز أن يخلق الله الحياة في جزء واحد من الأجزاء التي لا تتجزّى (الجرجاني).

٢. أ، ب: بخارية.

٣. ج: واحد.

٤. أ: شرطاً.

٥. قوله: فإنّ الحياة الواحدة قائمة بمجموع الأجزاء. أقول: و أيضا قيام كلّ واحدة من الحياتين بجزء يتوقّف على انضمام الجزء الآخر إليه لا على قيام الحياة الأخرى به، فلا يلزم دور (الجرجاني).

١. ب، ج: + وجودية.

و منع بأنّ المعنيّ بالخلق التقدير، و لا يجب كونه وجودياً؛ لأنّ العدمي مقدّر أيضاً.

[المبحث الثاني: في الإدراكات]

قال:

الثاني: في الإدراكات. و هي إمّا أن تكون ظاهرة كالإحساس بالمشاعر[1] الخمس، و إمّا باطنة، و هي تنقسم إلى تصوّرات و تصديقات.

و التصديق إمّا أن يكون جازماً أو لا. و الأوّل إمّا أن يكون بموجب[2] أو لا.[3] الثاني التقليد. و الأوّل إمّا أن يقبل متعلّقه النقيض بوجه، و هو الاعتقاد، أو لا، و هو العلم.

و الثاني إمّا أن يكون[4] متساوي الطرفين، فهو الشكّ، و إن لم يكن فالراجح ظنّ و المرجوح وهم.

و التصوّر هو وجود صورة المعلوم في العالم. و الذي يدلّ على وجود هذه الصورة في العقل أنّا نتصوّر المعدوم و نميّزه عن غيره تمييزاً لا يتحقّق إلّا مع[5] الثبوت، و ليس هو في الخارج، فهو في الذهن.

و اعترض عليه: بأنّه يوجب كون الذهن حارّاً بارداً مستقيماً مستديراً معاً عند تصوّرها.

و الحقّ أنّهم إن قصدوا بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة فصحيح[1]، و إن أرادوا ما يشارك الخارجي في تمام الماهية فباطل؛ لأنّها عرض. و المتصوّر قد يكون جوهراً، و الشيء قد يتصوّر نفسه، فلو حصل فيه مثله لزم اجتماع المثلين.

---

١. أ: كإحساس. س: كإحساس المشاعر.

٢. س: لموجب.

٣. أ: + و.

٤. أ، س: إن كان.

٥. د: بعد.

١. س: فمحتمل.

لا يقال: العاقل و المعقول واحد؛ لأنّ العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجرّدة، و هو أعم من الذي حضر عنده ما يغايره؛ لأنّ حضور الشيء عند نفسه محال.

و قيل: تعلّق خاص بين العالم و المعلوم، فيتعدّد بتعدّد المعلومات. و يشكل بتعقّل الشيء نفسه.

و قيل: صفة توجب العالمية، و هي حالة لها تعلّق بالمعلوم، فعلى هذا لا يتعدّد بتعدّد المعلومات.

أقول:

المبحث الثاني: في الإدراكات. الإدراك غنيّ عن التعريف؛ لأنّه من الوجدانيات، و الوجدانيات أنفسها حاصلة عند النفس، و حصول نفس حقيقة الشيء أقوى في التصوّر من حصول الشبح و المثال، فلهذا كانت الصفات النفسانية و الوجدانيات أقوى في التصوّر من الأمور الخارجة عن النفس؛ فإنّ تصوّر الصفات النفسانية بحصول حقيقتها و تصوّر الأمور الخارجة عن النفس بحصول مثالها، و صدق البديهي[1] علي التصوّر صدق اللازم البين الذي يحصل جزم العقل بصدقه على الملزوم عند تصوّر اللازم مع الملزوم؛ فإنّ صدق البديهي على التصوّر ليس صدق الذاتي و لا صدق العرضي المفارق و لا صدق اللازم بوسط[2]؛ فإنّ الشيء إذا كان متصوّراً بالبديهة يلزم من تصوّره و تصوّر معنى البديهي جزم العقل بأنّه بديهي من غير احتياج إلى وسط، فلا يتوقّف على برهان، بل قد يحتاج إلى تنبيه؛ فإنّ الوهم منازع للعقل صارف له عن مقتضاه، فيحصل اضطراب في تعقّلات العقل بسببه، فيحتاج إلى تنبيه ليخلص عن شوب التوهّم إلى صرف التعقّل، فالمذكور على سبيل التنبيه- و إن كان على صورة البرهان- لا يناقض و

---

١. قوله: و صدق البديهي الخ. أقول: لمّا ذكر أنّ الإدراك غنيّ عن التعريف و معناه أنّ تصوّره بديهي و نبّه على ذلك، أردفه بقوله: و صدق البديهي الخ (الجرجاني).

٢. ج: بواسطة.

لا يعارض، نعم قد تقصر قوّة المنبّه عن إيراد التنبيه على الوجه المستقيم[١]، فيتوقّف على قوّة بيان حاصل بحسب أصل[٢] الفطرة أو بالكسب. و قد يقصر فهم المتنبّه[٣] عن تفهّم[٤] المراد من تنبيه، فينتقل إلى تنبيه آخر حتّى يتنبّه. اللهم إلّا أن يقصر مطلقاً، فينبغي أن يهجَر، فكلّ ميسّرٌ لما خلق له.

قال الشيخ في الإشارات[٥]: إدراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك. هذا تعريف للإدراك بحسب اللفظ، و لذلك لم يتحاش فيه عن إيراد المدرك، و لم يلزم من أخذ المشتق في تعريف المشتقّ منه هاهنا التعريف بالأخفى؛ لأنّ تعيين مدلول الإدراك يكون بأمر مختصٍّ به غير شامل لسائر الصفات النفسانية، و هو تمثيل[٦] الحقيقة على وجه المشاهدة، و لم يكن تعيين[٧] الإدراك بذكر المدرك[٨]، فلا يلزم التعريف بالأخفى. و هذا التعريف تعيين للمعنى المسمّى بالإدراك الذي يشترك فيه التعقّل و التوهّم و التخيل و الإحساس.

و الشيء المدرك إمّا نفس المدرك أو غيره، و غيره إمّا غير خارج عنه أو خارج عنه، و الخارج عنه إمّا مادي أو غير مادي. فهذه أقسام أربعة. و الأوّلان منها إدراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك، و الأوّل بدون حلول[١]، و الثاني بالحلول. و الأخيران لا يكون إدراكهما بحصول نفس الحقيقة الخارجية[٢]، بل بحصول مثال الحقيقة؛ سواء

---

١ . د: وجه مستقيم.

٢ . أ، ب: – أصل.

٣ . أ، د: المنبّه.

٤ . ج: أن يفهم.

٥ . انظر: الإشارات و التنبيهات، ص ٨٢

٦ . أ، ب: تمثّل. ج: يمثّل.

٧ . أ: تعيّن.

٨ . قوله: و لم يكن تعيين الإدراك بذكر المدرك. أقول: و لو جعل ذكر المدرك داخلاً فيما يتعيّن به، و يمتاز مفهوم الإدراك عمّا (ب: + لا) يلتبس به من الصفات النفسانية (ب: النفسية) لم يلزم محذور أيضاً (الجرجاني).

١ . ج: الحلول.

٢ . ج: الخارجة.

كان الإدراك مستفاداً من[١] الخارجية أو الخارجية مستفادة من الإدراك. و الثالث إدراكه بحصول صورة متنزعة عن المادّة مجرّدة عنها. و الرابع لم يفتقر إلى انتزاع[٢] عن المادّة؛ ضرورة كونه غير مادي.

فقوله: هو أن يكون حقيقة متمثلة عند المدرك، متناول للجميع. يقال: تمثّل كذا عند كذا، إذا حضر منتصباً عنده بنفسه أو بمثاله. فالانتصاب بنفسه يتناول الأوّلين، و بمثاله يتناول الأخيرين. و قوله: عنده، أعم من أن يكون بالحلول فيه أو في آلته أو بدون الحلول؛ فإنّ الحضور عند المدرك يشملها.

و الإدراك تعرض له إضافتان؛ إحداهما إلى ذي الإدراك و الأخرى إلى المدرك. فلهذا تعرّض لذكرهما في التعريف. و بسبب عروض الإضافتين يكون المدرِك و المدرَك متضايفين.

و الإدراك ينقسم إلى إدراك بغير آلة؛ بأن يكون المدرك بذاته يدرك، و إلى إدراك بآلة. و للتنبيه على القسمين ذكر قوله: يشاهدها ما به يدرك، فإن كان يدرك بغير آلة فما به يدرك هو ذات المدرك، فيشاهدها الذات، و إن كان يدرك بآلة فما به يدرك هو الآلة، فيشاهدها الآلة. و المراد بالمشاهدة[٣] الحضور فقط، فيندفع ما قيل: المشاهدة نوع من الإدراك فتكون أخصّ منه، فيكون التعريف بالأخفى. و كذا ما قيل: إنّه يلزم منه أن تكون الآلة هي المدركة أيضاً.

فإن قيل: الحضور[١] عند ما به يدرك غير كاف في الإدراك؛ فإنّ الحاضر عند الحسّ الذي لا تلتفت إليه النفس لا يكون مدركاً.

قلنا:[٢] الإدراك ليس حضور الشيء عند الآلة فقط، بل حضوره عند المدرك بحضوره عند الآلة؛ إن كان ما به يدرك الآلة، لا بأن يكون حاضراً مرّتين؛ إحداهما عند المدرك

---

١. أ: + الأمور.

٢. ب: + صورة.

٣. ج: + هو.

١. د: + فقط.

٢. أ، ب: أجيب بأنّ.

و الأخرى عند الآلة[١]. فالنفس هي المدركة، و لكن بواسطة الحضور عند الآلة؛ إن كان ما به يدرك الآلة. و الحضور عند المدرك عُلِم من قوله: هو أن يكون حقيقته متمثّلة عند المدرك. و الحضور عند الآلة عُلم من قوله: يشاهدها ما به يدرك.

ثمّ الإدراكات إمّا أن تكون ظاهرة كإحساس المشاعر الخمس: اللمس و البصر و السمع و الشمّ و الذوق، و إمّا أن تكون باطنة كالتعقّل و التوهّم و التخيل.

و الإدراكات الباطنة تنقسم[٢] إلى تصوّرات و تصديقات. و ذلك لأنّه لا يخلو إمّا أن لا يلحق الإدراك حكم أو يلحقه حكم. و الأوّل هو التصوّر، و الثاني هو التصديق. و قد أشير في صدر الكتاب إلى أنّ قسمة التعقّل إلى التصوّر و التصديق لا تقتضي عدم انقسام غير التعقّل من الإدراكات إلى التصوّر و إلى التصديق.

ثمّ التصديق إمّا أن يكون جازماً- أي مانعاً احتمال النقيض- أو لا يكون جازماً. و الأوّل- أي الجازم- إمّا أن يكون لموجب- أي لدليل- أو لا يكون لموجب[٣]. الثاني- أي الذي لا يكون لموجب- هو التقليد، و الأوّل- أي الذي يكون لموجب- إمّا أن يقبل متعلّقه النقيض بوجه؛ سواء كان في الخارج أو عند الذاكر بتشكيك مشكّك، و هو الاعتقاد، أو لا يقبل متعلّقه النقيض لا في الخارج و لا بتشكيك مشكّك، و هو العلم. و المراد بالمتعلّق النسبة الثبوتية بين طرفي التصديق، أي المحكوم عليه و به التي يرد عليها الإيجاب و السلب.

و الثاني- أي التصديق الذي لا يكون جازماً- إن كان متساوي الطرفين فهو الشكّ، و إن لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو الظنّ و المرجوح هو الوهم.

---

١. أ، ب: آلته.

٢. د: منقسمة.

٣. قوله: أو لا يكون لموجب. أقول: أراد بالموجب ما يعمّ الدليل القطعي و الشبهة و البداهة العقلية و الضرورة الوهمية و غيرها. فخرج به التقليد صواباً كان أو خطأً، و الجازم الذي يكون لموجب يتناول التصديق المطابق المستند إلى موجب حقيقي من ضرورة أو دليل، و هو العلم و التصديق المطابق الذي يستند إلى شبهة، و التصديق الذي لا يطابق الواقع و يستند إليها. فقوله: سواء كان في الخارج، إشارة إلى القسم الثاني من هذين الأخيرين، و قوله: و (ب: أو) بتشكيك المشكّك، إشارة إلى القسم الأوّل (ب: + منهما) (الجرجاني).

و التصوّر- أي تصوّر الشيء الخارج عن النفس- هو وجود صورة المعلوم عند العالم. و الذي يدلّ على وجود هذه الصورة في العقل أنّا نتصوّر المعدوم و نميّزه عن غيره تميّزاً لا يتحقّق إلّا مع الوجود[1]، و ليس للمعدوم وجود في الأعيان، فتعيّن أن يكون في الذهن.

و اعترض عليه: بأنّه لو كان التصوّر وجود صورة المعلوم في العالم لوجب أن يكون الذهن حارّاً و بارداً و مستقيماً و مستديراً معاً عند تصوّر الحرارة و البرودة و الاستقامة و الاستدارة.

و الحقّ أنّهم إن أرادوا[2] بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة فيحتمل أن يكون التصوّر وجود صورة المعلوم عند العالم؛ فإنّه حينئذ يكون التصوّر هو وجود مثال المعلوم في العالم، و المثال مغاير في كثير من الأحكام لما له المثال، و إذا كان كذلك لم يلزم أن يكون الذهن حارّاً و بارداً مستقيماً و مستديراً، و إنّما يلزم ذلك لو كان تصوّر الحرارة و البرودة و الاستقامة و الاستدارة هو حصول نفس ماهياتها، و ليس كذلك، بل الحاصل مثالها.

و إن أرادوا بالصورة ما يشارك الخارجي[1] في تمام الماهية فباطل؛ لأنّ الصورة عرض؛ لأنّها موجودة في موضوع، و المتصوّر قد يكون جوهراً كالأجسام و أنواعها.

قوله: و الشيء قد يتصوّر نفسه، اعتراض آخر على أنّ التصوّر هو وجود صورة المعلوم في العالم. تقرير الاعتراض: أنّ التصوّر لو كان وجود صورة المعلوم في العالم لزم اجتماع المثلين، و اللازم باطل فالملزوم مثله.

---

١. قوله: لا يتحقّق إلّا مع الوجود الخ. أقول: إذ نحكم عليه أحكاما ثبوتية صادقة (الجرجاني).

٢. قوله: و الحقّ أنّهم إن أرادوا الخ. أقول: الظاهر من استدلالاتهم أنّهم أرادوا بالصورة ما يساوي الأمر الخارجي في تمام الماهية؛ و إن خالفه وجوداً، و ما ذكر من الإلزام بكون الذهن حارّاً و بارداً معاً، ساقط؛ لأنّ الحارّ ما حصل فيه عين الحرارة، أي ماهيتها موجودة بالوجود الأصلي الذي هو مصدر الآثار و مظهر الأحكام لا ما حصل فيه ماهيتها موجودة بالوجود الظلّي، و كذا ما أورده من أنّ صور الجواهر أعراض؛ فإنّ الجوهر ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع، و تلك الصور التي هي من ماهيات الجواهر تندرج تحت هذا الحدّ (الجرجاني).

١. ب، ج: الخارجي.

بيان الملازمة: أنّ الشيء قد يتصوّر نفسه كتصوّر أنفسنا، فلو كان التصوّر وجود صورة المعلوم في العالم للزم من تصوّر الشيء نفسه وجود صورة الشيء في نفسه، فيحصل فيه مثله، فيلزم اجتماع المثلين.

لا يقال: الشيء إذا تصوّر نفسه يكون العاقل و المعقول واحداً[1]؛ فإنّ العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجرّدة، و هو أعم من الذي حضر عنده ما يغايره أو ذاته، فإذا تصوّر الشيء نفسه لم يلزم اجتماع المثلين.

لأنّا نقول: حضور الشيء عند نفسه محال بالضرورة، فلا بدّ من اجتماع المثلين أو القول بأنّ التصوّر ليس وجود صورة المعلوم في العالم.

و قيل: إنّ العلم أمر إضافي، و هو تعلّق خاص بين العالم و المعلوم، فيتعدّد العلم بتعدّد المعلومات، لتعدّد[2] الإضافة[3] بتعدّد المضاف إليه.

و قيل: العلم صفة توجب العالمية، و العالمية حالة لها تعلّق بالمعلوم. فعلى هذا لا يتعدّد العلم بتعدّد المعلومات؛ إذ لا يلزم من تعلّق الصفة بأمور متكثرة تكثر الصفة؛ إذ يجوز أن يكون لشيء واحد تعلّقات بأمور متعدّدة.

و اعلم: أنّ علم الله تعالى بذاته نفس ذاته، فالعالم و المعلوم و العلم واحد، و هو الوجود الخاص. و علم غير الله تعالى بذاته و بما ليس خارجاً عن ذاته هو حصول نفس المعلوم، ففي العلم بذاته العالم و المعلوم واحد، و العلم وجود العالم و المعلوم، و الوجود زائد في الممكنات، فالعلم غير العالم و المعلوم، و العلم بما ليس خارجاً عن العالم من أحواله غيرُ العالم، و المعلوم أيضاً غيرُ العالم، فيتحقّق في الأوّل أمر واحد و في الثاني اثنان و في الثالث ثلاثة.

و العلم بالشيء الذي هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم.

---

١. قوله: يكون العاقل و المعقول واحداً. أقول: و لا يكون العلم هناك بحصول صورة المعلوم في العالم، بل بحصول المعلوم بذاته عنده، فلا يلزم ما ذكرتم من المحذور (الجرجاني).

٢. ج، د: كتعدّد.

٣. نسخة بدل ب: المضاف.

فيتحقّق أربعة أمور: عالم و معلوم و علم و صورة، فالعلم[1] حصول صورة المعلوم في العالم، ففي العلم بالأشياء الخارجة عن العالم صورة و حصول تلك الصورة و إضافة الصورة إلى الشيء المعلوم و إضافة الحصول إلى الصورة، و في العلم بالأشياء الغير الخارجة عن العالم حصول و[2] نفس ذلك الشيء الحاصل و إضافة الحصول إلى نفس ذلك الشيء.

و لا شكّ أنّ الإضافة في جميع الصور عرض؛ لأنّها لا تكون موجودة في موضوع. و أمّا نفس حقيقة الشيء في العلم بالأشياء الغير الخارجة عن العالم تكون جوهراً؛ إن كان المعلوم ذات العالم؛ لأنّه حينئذ تكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع؛ ضرورة كون ذات العالم كذلك، و عرضاً؛ إن كان المعلوم حال العالم[3]؛ لأنّه حينئذ تكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم، فتكون عرضاً.

و أمّا الصورة في العلم بالأشياء الخارجة عن العالم، فإن كانت صورة لعرض؛ بأن يكون المعلوم عرضاً، فهو عرض بلا شكّ؛ ضرورة صدق حدّ العرض عليه؛ فإنّها تكون موجودة في موضوع، و إن كانت صورة لجوهر؛ بأن يكون المعلوم جوهراً، فعرض أيضاً، لكن فيه شبهة.

أمّا أنّه عرض؛ فلصدق حدّ العرض عليه. و أمّا الشبهة؛ فلأنّ المعقول الذي هو جوهر جوهريته صفة ذاتية، فماهيته من حيث هي جوهر و ماهيته من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية منه؛ لأنّ انتساب الماهية إلى الوجود الذهني و الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية، و إذا كانت ماهية المعقول محفوظة في الصورة العقلية، و الماهية من حيث هي لذاتها جوهر، تكون الصورة العقلية أيضاً جوهراً، فلا تكون عرضاً؛ إذ يمتنع أن يكون الشيء الواحد بعينه جوهراً و عرضاً.

---

١. أ: + هو.

٢. د: – و.

٣. أ: حالاً للعالم.

و الجواب: أنّا لا نسلّم أنّ الماهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية. قوله: لأنّ انتساب الماهية إلى الوجود الذهني و إلى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية، قلنا: نسلّم[١] ذلك، و لكن لا نسلّم أنّ المنتسب إلى الوجود الذهني هو ماهية المعلوم، بل شبحها و مثالها، و الشبح و المثال لذلك الشيء مغاير له؛ و إن كان مطابقاً له؛ على معنى أنّ الحاصل من الشيء في العقل هو عين الشبح.

و إذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية، فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهراً و عرضاً.

و أمّا الحصول؛ سواء كان حصول صورة الشيء المعلوم أو حصول نفس الشيء المعلوم، فهو من حيث إنّه حصول شيء ليس بجوهر و لا عرض؛ إذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار أنّه ماهية يكون وجودها لا في موضوع أو في موضوع؛ لأنّه بهذا الاعتبار وجودٌ لا ماهيةٌ ذاتُ وجودٍ، و باعتبار أنّ الوجود أيضاً في نفسه مفهوم عرض له وجود في العقل يكون عرضاً؛ لأنّه حينئذ يصدق عليه حدّ العرض؛ إذ يصدق عليه أنّه موجود في موضوع.

هكذا ينبغي أن يتصوّر العلم حتّى تندفع الشبهات الواردة عليه.

قال:

فرعان على القول بالصورة؛ الأوّل: الصورة العقلية تفارقها الخارجية في أنّها محسوسة و متمانعة و ممتنعة الحلول في مادّة مّا هي أصغر منها، و مندفعة بحدوث ما هو[١] أقوى منها.

الثاني: الصورة العقلية كلية لا على معنى أنّها كلية في نفسها؛ فإنّها صور جزئية في نفوس جزئية، بل لأنّ المعلوم[٢] بها كلّي، أو لأنّ نسبتها إلى كلّ واحد

---

١. أ، ج: مسلّم.

١. أ: – ما هو.

٢. س: بل العلم.

من أفراد ذلك[1] النوع سواء[2]. و العلم إجمالي يتعلّق بأمور متعدّدة باعتبار أمر شامل لها، و تفصيلي يتعلّق باعتبار كلّ واحد منها، و فعلي، و هو كما تصوّرت فعلاً ففعلته، و انفعالي، كما إذا شاهدت شيئاً فتعقّلته.

أقول:

فرعان على القول بأنّ العلم هو حصول صورة المعلوم في العالم؛ الأوّل: أنّ الصورة العقلية- أي المجرّدة عن الغواشي الغريبة و اللواحق المادية التي لا يلزم ماهية الشيء عن ماهيته الحاصلة في العقل- تفارقها الصورة[3] الخارجية المقترنة باللواحق المادية في أنّ الصورة الخارجية محسوسة في الخارج و متمانعة؛ لأنّ المادّة إذا حلّت فيها صورة امتنع أن تحلّ فيها حينئذ صورة أخرى مثلها، و في أنّ الصورة الخارجية ممتنعة الحلول في مادّة مّا[1] هي أصغر منها، و في أنّ الصورة الخارجية مندفعة بحدوث صورة هي أقوى منها، كما في الكون و الفساد، بخلاف الصورة العقلية؛ فإنّها غير محسوسة و غير متمانعة؛ فإنّه يجوز أن تحلّ في القوّة العاقلة صور متعدّدة معاً و غير ممتنعة الحلول فيها؛ فإنّ الصورة الصغيرة و الكبيرة يجوز حلولهما في العاقلة، و الصورة العقلية غير مندفعة بحلول ما هو أقوى منها في العاقلة.

الفرع الثاني: أنّ الصورة العقلية كلية، لا على معنى أنّها كلية في نفسها[2] من حيث هي في العقل؛ فإنّها بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفوس جزئية، فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية، بل الصورة العقلية كلية[3]؛ لأنّ المعلوم بها كلّي. مثلاً صورة الإنسان في

---

١. أ: - ذلك.

٢. أ: + على السواء.

٣. أ، ب، ج: - الصورة.

١. أ: - ما.

٢. أ: أنفسها.

٣. قوله: بل الصورة العقلية الخ. أقول: هذا على القول بأنّ الحاصل في العقل هو الشبح و المثال الذي لا يساوي الأمور الخارجية في تمام الماهية. و قوله: أو الصورة العقلية كلّية، لأنّ نسبتها إنّما هو على القول الآخر، و هو أنّ الأمر العقلي يماثل الأمر الخارجي في تمام الماهية و إن اختلفا في الوجود (الجرجاني).

العقل كلية؛ لأنّ المعلوم بها- و هو الإنسان من حيث هو- كلّي؛ لأنّه صالح لأن يكون مشتركاً بين كثيرين، أو الصورة العقلية كلية؛ لأنّ نسبتها إلى كلّ واحد من أفراد ذلك النوع على السواء؛ على معنى أنّه إذا سبق[1] إلى النفس أيّ واحد من تلك الأفراد تقع عنه هذه الصورة العقلية، و إذا سبق[2] واحد فتأثّرت النفس منه بهذه الصورة لم يكن لما عداه تأثير في النفس بصورة أخرى، و لو سبق إلى النفس غير الذي فرض أوّلاً، فالأثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها، فالصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلّي.

و العلم إجمالي يتعلّق بأمور متعدّدة باعتبار شامل لها هو مبدأ تفاصيل تلك الأمور، كما إذا علمت مسألة ثمّ غفلت عنها ثمّ سئلت عنها[1]؛ فإنّه يحضر عندك حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك الأمور.

و تفصيلي يتعلّق بأعيان كلّ واحد من تلك الأمور، كعلمك بأجزاء الماهية المركّبة على وجه يكون كلّ جزء منها متصوّراً على حدة، متميّزاً بعضها عن بعض في العقل، فإذا كان الكلّ متصوّراً بوجود شامل للجميع؛ على أن يكون وجود الجميع واحداً، يكون العلم بالأجزاء إجمالياً.

و أيضاً: العلم فعليّ؛ بأن تسبق صورة المعلوم إلى العالم، فتصير تلك الصورة العقلية سبباً لوجود المعلوم في الأعيان، كما إذا تصوّرتَ شكلاً ففعلتَه.

و انفعالي بأن تستفاد الصورة العقلية من الموجود في الأعيان، كما إذا شاهدت شيئاً فتعقّلته، كما إذا شاهدت السماء فتستفيد صورة السماء.

قال:

مسألة: للنفس أربع مراتب؛ الأولى: استعداد التعقّل، و يسمّى العقل الهيولاني.

---

١. قوله: على معنى أنّها إذا سبق. أقول: فإن قيل: فعلى هذا ينبغي أن تكون الجزئيات الخارجية أيضاً كلية مع قطع النظر عن العوارض المشخّصات، و ليس كذلك. قلنا: الصورة الجزئية تصير كلية مع قطع النظر عن العوارض إذا لم يكن لها وجود متأصّل، و الوجود الذهني كذلك بخلاف الخارجية (الجرجاني).

٢. أ: وقع.

١. قوله: ثمّ سئلت عنها. أقول: و أمّا قبل السؤال عنها فليس العلم بها إلّا بالقوّة القريبة من الفعل (الجرجاني).

و الثانية: أن تحصل البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات، و هي العقل بالملكة التي هي مناط التكليف. و الثالثة: أن تحصل النظريات؛ بحيث يتمكّن من استحضارها، و يسمّى العقل بالفعل. الرابعة: أن يستحضرها و يلتفت إليها، و تسمى العقل المستفاد.

أقول:

ختم مباحث الإدراكات بمسألة في مراتب النفس التي تصير بحسب تكميل جوهرها عقلاً بالفعل، و هي أربع[1] مراتب:

المرتبة الأولى: استعداد التعقّل، و هي قوّة استعدادية من شأنها إدراك المعقولات الأولى، و تسمى العقل الهيولاني؛ تشبيهاً بالهيولى الأولى الخالية في ذاتها عن جميع الصور المستعدة لقبولها، و هي حاصلة لجميع أفراد الإنسان في مبدأ فطرتهم.

و الثانية: قوّة أخرى تحصل لها عند حصول البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات تتهيأ لاكتساب الفكريات، إمّا بالفكر أو بالحدس، و تسمّى العقل بالملكة، و هي مناط التكليف.

و الثالثة: هي القوّة التي لها[1] أن تحصل النظريات المفروغ عنها، كالمشاهدة متى شائت من غير افتقار إلى اكتساب، و تسمى العقل بالفعل.

و الرابعة: كمال، و هو أن يستحضرها و يلتفت إليها مشاهدة متمثّلة في الذهن، و تسمى العقل المستفاد.

[المبحث الثالث: في القدرة و الإرادة]

قال:

الثالث: في القدرة و الإرادة. القدرة صفة تؤثّر وفق الإرادة، و هي ميل يعقب

---

١ . د: أربعة.

١ . د: بها.

اعتقاد النفع، كما أنّ الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرّ.

و قيل: القدرة مبدأ الأفعال المختلفة. فالقوّة الحيوانية قدرة وفاقاً، و الفلكية عند من يجعلها شاعرة على[1] الأوّل، و النباتية على الثاني.

و القوّة العنصرية خارجة عنها[2]، و هي غير المزاج؛ لأنّه من جنس الحرارة و البرودة، و تأثيره من جنس تأثيرهما، و القدرة ليست كذلك.

و القوّة مبدأ الفعل مطلقاً. و قد يقال لإمكان الشيء مجازاً.

و الخُلق ملكة تصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سبق روية. و الفرق بينه و بين القدرة أنّ نسبة القدرة إلى الضدّين على السواء. و من منع ذلك أراد بها القوّة المستجمعة لشرائط التأثير، و لهذا زعم أنّ القدرة مع الفعل.

و المحبّة ترادف الإرادة، فمحبّة الله تعالى لعباده إرادة كرامتهم، و محبّة العباد له إرادة طاعته. و الرضا ترك الاعتراض. و العزم جزم الإرادة بعد التردّد.

أقول:

المبحث الثالث: في القدرة و الإرادة. القدرة صفة تؤثّر وفق الإرادة. و الإرادة ميل يعقب اعتقاد النفع، كما أنّ الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرّ.

اعلم: أنّ الأفعال الاختيارية لها مباد أربعة؛ الأوّل: التصوّر الجزئي للشيء الملائم أو المنافر تصوراً مطابقاً أو غير مطابق، و إنّما ينبغي أن يكون التصوّر جزئياً؛ لأنّ التصوّر الكلّي يكون نسبته إلى جميع الجزئيات على السواء، فلا يقع به جزئي خاص، و إلّا يلزم ترجيح أحد الأمور المتساوية على الباقية بلا مرجّح، و لا جميع الجزئيات؛ لامتناع حصول الأمور الغير المتناهية.

الثاني: شوق ينبعث عن ذلك التصوّر، إمّا نحو جذب؛ إن كان ذلك الشيء لذيذاً أو نافعاً يقيناً أو ظنّاً، و يسمّى شهوة. و إمّا نحو دفع و غلبة؛ إن كان ذلك الشيء مؤلماً أو

---

١. أ: في.

٢. أ: عنهما.

ضاراً يقيناً أو ظنّاً، و يسمّى غضباً.

الثالث: الإرادة أو الكراهة، و هي الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع و الميل الحاصل عقيب اعتقاد الضرّ.

و الذي يدلّ على مغايرة الإرادة و الكراهة للشهوة و الغضب[١] كون الإنسان مريداً لتناول ما لا يشتهيه و كارهاً لتناول ما يشتهيه، و عند وجود الإرادة أو الكراهة يترجّح أحد طرفي الفعل و الترك اللذين نسبتهما إلى القادر عليهما بالسواء.

الرابع: القدرة، و هي القوّة المنبثّة في العضلة. و يدلّ على مغايرتها لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق المريد غير قادر على تحريك الأعضاء، و كون القادر على ذلك غير مشتاق و لا مريد.

و قيل: القدرة مبدأ الأفعال المختلفة، فالقوّة الحيوانية قدرة وفاقاً؛ لأنّها صفة تؤثّر وفق الإرادة، و مبدأ الأفعال المختلفة. و القوّة الفلكية- عند من يجعلها شاعرة- قدرة على الأوّل؛ لأنّها تؤثّر وفق الإرادة، و ليست بقدرة على الثاني؛ لأنّها لا تكون مبدأ الأفعال المختلفة. و القوّة النباتية قدرة على الثاني؛ لأنّها مبدأ الأفعال المختلفة، و ليست بقدرة على الأوّل؛ لأنها لا تؤثّر[١] وفق الإرادة. و القوّة العنصرية ليست بقدرة لا على

---

١ . قوله: و الذي يدلّ على مغايرة الإرادة و الكراهة للشهوة و الغضب. أقول: هذا الكلام منقول عن شرح الإشارات لأفضل المحقّقين، و هو غير معوّل، و المعوّل عليه ما ذكره الشارح في الشرح؛ حيث قال: لا بدّ في الحركة الاختيارية أن يتصوّر الشيء نافعاً يحصّل أو ضاراً يدفع، ثمّ ينبعث من ذلك التصوّر شوق إلى تحصيل ذلك الشيء أو دفعه، و يحصل من ذلك الشوق عزم إلى الفعل، فيتحرك الأعضاء إليه. و الشوق ليس من القوى المدركة؛ لأنّ فعلها ليس إلّا الإدراك، و ربما ينفكّ الإدراك عن الشوق، كما يدرك أنّ له في طعام نفعاً إلّا أنّه لا يشتاق إليه بسبب امتلائه من الغذاء، و العزم إنّما يحصل بعد الشوق، فيكون مغايراً له. و أيضاً: ربما يكون لشخص شوق في الغاية من غير عزم، كما إذا منعه حياء أو أمر آخر. و كذلك ربما ينفكّ العزم عن التحريك كما إذا كان ممنوعاً عن الحركة. ثمّ قال: التصوّر للنفس بحسب العقل العملي، و الشوق إن كان إلى جذب نفع فبحسب القوّة الشهوانية، و إن كان إلى دفع ضرّ فبحسب القوّة الغضبية، هذا كلامه. و أمّا الفرق الذي أورده المحقّق من أنّ الشخص قد يريد ما لا يشتهيه و يكره ما يشتهيه، فلا يناسب هذا المقام؛ فإنّ الإرادة متفرّعة على الشوق، فلا توجد بدونه، و لو وجدت لما كان الشوق من مبادئ الأفعال الاختيارية على الإطلاق؛ إذ بعد الإرادة لا حاجة إلّا إلى تحريك القوّة الجنسية (ب: المنبثّة) في العضلات. و القوم إنّما ذكروا هذا الفرق بين الإرادة و الشهوة و الكراهة و النفرة عند ما عدّوا الكيفيات النفسانية و جعلوها متغايرة، فتأمّل (الجرجاني).

١ . أ، ب: ليست تؤثّر.

الأوّل؛ لأنّها لا تؤثّر وفق الإرادة، و لا على الثاني؛ لأنّها ليست مبدأ[١] الأفعال المختلفة.

و القدرة غير المزاج؛ لأنّ المزاج كيفية متوسّطة بين الحرارة والبرودة و الرطوبة و اليبوسة، فيكون من جنس هذه الكيفيات الأربع، فيكون تأثيره من جنس تأثير[٢] الكيفيات الأربع، و القدرة ليست كذلك؛ فإنّ تأثيرها الفعل.

و القوّة مبدأ الفعل مطلقاً؛ سواء كان الفعل مختلفاً أو غير مختلف، بشعور و إرادة أو لا. فيتناول القوّة الفلكية و العنصرية و النباتية و الحيوانية. و قد رسمت القوّة بأنّها مبدأ التغير[١] في آخر من حيث هو آخر. و فائدة القيد الأخير أنّ الشيء الواحد ربما صار مبدءاً لتغير[٢] صفة في نفسه، كالطبيب إذا عالج نفسه[٣]، لكن من حيث إنّه معالج، فيكون تأثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه[٤].

و قد يقال القوّة لإمكان الشيء مجازاً؛ فإنّ القوّة التي هي قسيمة الفعل إمكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل، و الإمكان جزء من معناها، فيقال القوّة لإمكان الشيء مجازاً؛ تسميةً للجزء باسم الكلّ.

و الخُلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سبق فكر و روية. و الفرق بين الخُلق و القدرة أنّ نسبة القدرة إلى الضدّين على السواء؛ فإنّها صالحة للضدّين؛

---

١ . ب: بمبدء.

٢ . قوله: فيكون تأثيره من جنس تأثير الخ. أقول: الظاهر من عبارة المتن أنّهما دليلان، و قد جعلهما الشارح دليلاً واحداً متابعة لشرح الملخّص (الجرجاني).

١ . قوله: بأنّها مبدأ التغير. أقول: إذا قيل: مبدأ التغير في آخر، يتبادر منه المغايرة بالذات، و إذا قيل: من حيث هو آخر، علم منه أنّ المعتبر صدق الآخر عليه في الجملة، و لو بالاعتبار (الجرجاني).

٢ . د: مبدأ التغير.

٣ . قوله: كالطبيب إذا عالج نفسه. أقول: يعني في الأمراض النفسانية، و أمّا في الأمراض البدنية فالمغايرة ظاهرة، فلا حاجة هاهنا إلى ذكر القيد (الجرجاني).

٤ . قوله: فيكون تأثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه. أقول: فإنّه من حيث علمه بكيفية إزالة ذلك المرض و إرادته لتلك الإزالة معالج (ب: مستعلج و معالج)، و (ب: -و) من حيث اتّصافه بذلك المرض و إرادته زواله عنه (ب: غير) مستعلج (ب، د: مستعلج معالج (الجرجاني).

فإنّه إذا ضمّ[١] إليها إرادة أحد الضدّين يحصل بها، و إذا ضمّ[٢] إليها إرادة الضدّ الآخر يحصل بها، بخلاف الخُلق؛ فإنّه لا يكون نسبته إلى الضدّين على السواء؛ فإنّ الخلق لا يكون صالحاً لأن يقع به الضدّان، بل يكون صالحاً لأحد الضدّين فقط. و من منع كون القدرة نسبتها إلى الضدّين على السواء أراد بالقدرة القوّة المستجمعة لشرائط التأثير؛ فإنّه إذا كانت القدرة هي القوّة المستجمعة لشرائط التأثير- أي مجموع الأمور التي يترتّب عليها الأثر- فلا نشكّ[١] أنّ القدرة ليست بصالحة لأن يقع بها الضدّان؛ لأنّها لو كانت صالحة للضدّين لوقع بها الضدّان؛ لوقوع الأثر عند علّته التامّة، فيلزم اجتماع الضدّين، و هو محال[٢]. و لأجل أنّه أراد بالقدرة القوّة المستجمعة لشرائط التأثير زعم أنّ القدرة مع الفعل؛ ضرورة وجود الأثر عند وجود العلّة التامّة.

و المحبّة ترادف الإرادة، فمحبّة الله للعباد إرادة كرامتهم، و محبّة العباد له تعالى إرادة طاعته. و قد تطلق المحبّة على تصوّر كمال من لذة أو منفعة أو مشاكلة، و ذلك كمحبّة العاشق لمعشوقه و المنعم عليه لمنعمه و الوالد لولده و الصديق لصديقه، و أمّا محبّة الله عند العارفين، فهو تصوّر الكمال المطلق فيه.

و الرضا من العباد ترك الاعتراض، و الرضا من الله تعالى إرادة الثواب.

و العزم جزم الإرادة بعد التردّد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة عن الآراء العقلية و عن الشهوات و النفرات المتخالفة؛ فإن لم يحصل ترجيح لطرفٍ حصل التحير، و إن وجد حصل العزم.

[المبحث الرابع: في اللذّة و الألم]

قال:

---

١. أ، ج: انضمّ.

٢. أ، ج: انضمّ.

١. ب: فلا يشكّ. أ، ج: فلا شكّ.

٢. أ، ب: - فيلزم اجتماع الضدّين، و هو محال.

الرابع: اللذّة و الألم بديهيا التصوّر. و قولهم: اللذّة إدراك الملائم و الألم إدراك المنافي، فيه نظر؛ لأنّا نجد من أنفسنا حالة مخصوصة، و نعلم أنّا ندرك ملائماً، و لا نعلم أنّ تلك الحالة هي نفس الإدراك أو غيره، و بتقدير المغايرة فاللذّة كلاهما أو أحدهما.

و ما قيل من أنّ اللذّة هي دفع الألم، خطأ؛ لأنّ الإنسان قد يلتذّ بالنظر إلى وجهٍ حسن[1] و الوقوف على مسألة و العثور على مال فجأة بلا حصول سابق.

أقول:

المبحث الرابع: في اللذّة و الألم. كلّ من اللذّة و الألم بديهي التصوّر؛ لأنّهما من الوجدانيات، و قد عرفت أنّ الوجدانيات لا يحتاج حصولها إلى نظر و فكر.

و قول الحكماء: اللذّة إدراك الملائم و الألم إدراك المنافي، فيه نظر؛ فإنّا نجد من أنفسنا عند الأكل و الشرب و الوقاع حالة مخصوصة، و نعلم أيضاً أنّا ندرك هذه الأشياء الملائمة، و لا نعلم أنّ تلك الحالة المخصوصة هل هي نفس هذا الإدراك أو لازمه أو ملزومه أو لا لازمه و لا ملزوم.

و لا يكفي في بيان أنّها نفس هذا الإدراك أن يقال: إنّا نجدها به، فيكون هو هو؛ لأنّ هذه حجّة لفظية. و للسائل أن يقول: إن كنت جعلت اسم اللذّة اسماً لهذا الإدراك، فلا منازعة فيه، لكن لِمَ قلت إنّ الحالة المخصوصة التي نجدها من النفس هي نفس هذا الإدراك؟ و لا شكّ في أنّ هذا المطلوب لا يتحقّق بهذا الوجه. و بتقدير مغايرة الحالة المخصوصة فاللذّة كلاهما- أي الحالة المخصوصة و الإدراك- أو أحدهما؟ فلا يحصل الجزم بأنّ اللذّة هي الإدراك.

و قد رسم الشيخ في الإشارات[2] اللذّة بحسب اللفظ بأنّه إدراك و نيل لوصول ما هو كمال و خير عند المدرك من حيث هو كمال و خير، و الألم بأنّه إدراك و نيل لوصول

---

۱ . س: الحَسَن.

۲ . انظر: الإشارات و التنبيهات، ص ۱۳۷.

ما هو آفة و شرّ عند المدرك من حيث هو آفة و شرّ. و الإدراك قد مرّ تعريفه. و النيل: الوجدان. و لم يقتصر على الإدراك؛ لأنّ إدراك الشيء قد يكون بحصول شبحه و مثاله، و النيل لا يكون إلّا بحصول نفسه. و اللذّة لا تتحقّق بحصول مثال اللذّة[١]، بل تتحقّق بحصول نفسه. و إنّما لم يقتصر على النيل؛ لأنّ اللذّة لا تتحقّق بدون الإدراك، و النيل لا يدلّ عليه إلّا بالالتزام. و إنّما ذكرهما؛ إذ لم يوجد لفظ دالّ على مجموعهما بالمطابقة، و قدّم الأعم الدالّ عليه[١] بالحقيقة، و أردفه بالمخصّص الدالّ عليه بالمجاز.

و إنّما قال: لوصول ما هو عند المدرك، و لم يقل: لما هو عند المدرك؛ لأنّ اللذّة ليست هي إدراك اللذيذ فقط، بل إدراك وصول الملتذّ إلى اللذيذ.

و إنّما قال: ما هو عند المدرك كمال و خير؛ لأنّ الشيء قد يكون كمالاً و خيراً بالقياس إلى شيء و هو لا يعتقد كماليته و خيريته، فلا يلتذّ به، و قد لا يكون كمالاً و خيراً بالنسبة إليه و هو يعتقد كماليته و خيريته، فيلتذّ به، فالمعتبر في الالتذاذ كماليته و خيريته عند المدرك لا في نفس الأمر.

و الكمال و الخير هاهنا هو الكمال و الخير بالقياس إلى الغير، و معناهما ما هو حاصل لما من شأنه أن يكون ذلك الشيء حاصلاً له- أي مناسب له و يليق به- و الفرق بين الكمال و الخير بالاعتبار؛ فإنّ ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث إنّه اقتضى برائة مّا من القوّة للشيء الحاصل له كمال، و من حيث إنّه مؤثّر خير. و إنّما ذكرهما لتعلّق معنى اللذّة بهما، و أخّر الخير؛ لإفادته التخصيص لذلك المعنى.

و إنّما قال: من حيث هو كمال و خير؛ لأنّ الشيء قد يكون كمالاً و خيراً من وجه دون وجه، و الالتذاذ به مختصّ بالوجه الذي هو كمال و خير منه، أي من ذلك الوجه.

فهذه ماهية اللذّة، و يقابلها ماهية الألم، و تعرف فائدة القيود ثمّة عند معرفة فائدة القيود هاهنا.

---

١. أ: اللذيذ.

١. أ، ب، د: - عليه.

و زعم محمّد بن زكريا الطبيب أنّ اللذّة دفع الألم و العود إلى الحالة الطبيعية. و سبب هذا الظن أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات؛ لأنّ اللذّة لا تتمّ لنا إلّا بالإدراك، و الإدراك الحسّي- و خصوصاً اللمسي- إنّما يحصل بالانفعال عن الضدّ، فإذا استقرّت الكيفية لم يحصل الانفعال، فلم يحصل الشعور، فلم تحصل اللذّة، فلمّا لم تحصل اللذّة إلّا عند تبدّل الحالة الطبيعية ظنّ أنّ اللذّة بعينها هي ذلك الانفعال.

و هذا باطل؛ فإنّه إذا وقع بصر الإنسان على وجه مليح يلتذّ بالنظر إليه، مع أنّه لم يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك حتّى تجعل تلك اللذّة خلاصاً عن ألم الشوق إليه، و كذلك قد يحصل للإنسان بالوقوف على مسألة لذة عظيمة من غير خطور سابق حتّى تجعل تلك اللذّة دفع ألم الشوق إليه، و كذلك قد يحصل للإنسان لذة عظيمة بالعثور على مال فجأة بلا[1] خطور سابق.

[المبحث الخامس: في الصحّة و المرض]

قال:

الخامس: في الصحّة و المرض. الصحّة حال أو ملكة بها تصدر الأفعال عن موضوعها سليمة، و المرض بخلافه، فلا واسطة. و أمّا الفرح و الحزن و الحقد و أمثال ذلك فغنيّة عن البيان.

أقول:

المبحث الخامس: في الصحّة و المرض. الصحّة حالة أو ملكة بها تصدر الأفعال عن موضوعها سليمة، و المرض بخلافه، أي حالة أو ملكة بها تصدر الأفعال عن موضوعها غير سليمة، فلا واسطة بينهما؛ لأنّه عني بالصحة كون الموضوع الواحد بالنسبة إلى الفعل الواحد في الوقت الواحد؛ بحيث يكون سليماً أو لا يكون، فلا واسطة بين الصحة و المرض، و من أثبت الواسطة بينهما عنى بالمرض كون الحيّ بحيث يختلّ جميع أفعاله، و بالصحة كون الحيّ بحيث يسلم جميع أفعاله، فبينهما واسطة، و هو كونه

---

١. أ: من غير.

بحيث يسلم بعض أفعاله دون بعض، أو في بعض الأوقات دون بعض.

و أمّا الفرح و الحزن و الحقد و أمثال ذلك مثل الغضب و الغمّ و الخجل[١] و الهمّ فغنيّة عن البيان؛ لأنّ كلّ أحد يدرك بالضرورة حقائق هذه الأمور و يميّزها عن غيرها، فتستغني عن التعريف.

و هذه الكيفيات تابعة لانفعالات خاصة بالروح الحيواني الذي في القلب، و تلك الكيفيات تشتدّ و تضعف بسبب اشتداد الانفعال و ضعفه.

قال:

و أمّا القسم الثالث، و هو الكيفيات المختصّة بالكمّيات، و هي إمّا أن تكون عارضة للكمّيات وحدها؛ إمّا للمتّصلات كالاستقامة و الاستدارة و الانحناء و الشكل، و إمّا للمنفصلات كالزوجية و الفردية و الأوّلية و التركيب، و إمّا أن تكون مركّبة عنها و عن غيرها كالخلقة المركّبة عن الشكل و اللون.

أقول:

لمّا فرغ من القسم الثاني من الكيفيات شرع في القسم الثالث منها، و هو الكيفيات المختصّة بالكمّيات، أي التي تعرض للكمّيات بالذات و أوّلاً، و بواسطة الكمّيات لغيرها. و الكيفيات المختصّة بالكمّيات إمّا أن تكون عارضة للكمّيات وحدها- أي من غير أن تتركّب مع غيرها- و إمّا أن تكون عارضة لا وحدها، بل تكون مركّبة عنها و عن غيرها.

أمّا الكيفيات العارضة للكمّيات وحدها فإمّا أن تكون عارضة للكمّيات المتّصلة كالاستقامة و الاستدارة و الانحناء و الشكل.

و الاستقامة[٢] هي كون الخطّ بحيث تنطبق أجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على جميع الأوضاع.

---

١. ج: الجهل.

٢. قوله: و الاستقامة الخ. أقول: اعلم: أنّ الخطّ لا يخلو إمّا أن يكون أجزاؤه المفروضة في سمت واحد أم لا. الأوّل هو الخطّ المستقيم، و الثاني لا يخلو إمّا أن يكون الخطّ الخارج عن نقطته في تقعيره إلى محدّبه متساوياً أم لا. و الأوّل هو الخطّ المستدير، و الثاني هو الخطّ المنحني. و أنّ السطح أيضاً لا يخلو إمّا أن يكون فيه إخراج الخطوط المستقيمة في جميع

و الانحناء بخلافه؛ فإنّه كونه بحيث لا تنطبق أجزاؤه المفروضة على جميع الأوضاع، كالأجزاء المفروضة للقوس؛ فإنّه إذا جعل مقعّر أحد القوسين في محدّب الآخر ينطبق أحدهما على الآخر، و أمّا على غير هذا الوضع فلا ينطبق.

و الاستدارة كون السطح بحيث[1] يحيط به خطّ واحد يفرض في داخله نقطة تساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه.

و الشكل هيئة إحاطة الحدّ أو الحدود بالجسم.

و إمّا أن تكون عارضة للكمّيات المنفصلة كالزوجية و الفردية، و الأوّلية- و هي كون العدد بحيث لا يعدّه غير الواحد كالثلاثة و الخمسة و السبعة- و التركيب، و هو كون العدد بحيث يعدّه غير الواحد، كالأربعة التي يعدّها الاثنان، و الستّة التي يعدّها الثلاثة و الاثنان. و أمّا الكيفيات التي تكون مركّبة عنها و عن غيرها فكالخلقة المركّبة من الشكل و اللون.

قال:

و أمّا القسم الرابع- و هو الكيفيات الاستعدادية- فهي إن كان استعداداً نحو اللا قبول كالصلابة تسمّى قوّة، و إن كان استعداداً نحو القبول يسمّى ضعفاً و لا قوّة.

أقول:

لمّا فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع في القسم الرابع، و هو الكيفيات الاستعدادية، و هي الاستعدادات المتوسّطة بين طرفي النقيض، أي اللا انفعال و الانفعال و اللا قبول و القبول. فإن كان الاستعداد استعداداً شديداً نحو اللا قبول و اللا انفعال كالصلابة و المصحاحية يسمّى قوّة، و إن كان استعداداً شديد نحو القبول و الانفعال يسمّى ضعفاً و لا قوّة كاللين و الممراضية.

جوانبه أم لا. و الأوّل هو السطح المستوي، و الثاني إمّا أن يكون الخطوط الخارجة من نقطة في تقعيره إلى محدّبه مساوية أم لا. و الأوّل هو السطح المستدير، و الثاني هو السطح المنحني (الجرجاني).

١. قوله: و الاستدارة كون السطح الخ. أقول: هذا سهو (الجرجاني).

[الفصل الرابع: في الأعراض النسبية]

[المبحث الأوّل: في هلية الأعراض النسبية]

قال:

الفصل الرابع: في الأعراض النسبية. و فيه مباحث؛ الأوّل: في هليتها. أنكرها جمهور المتكلّمين إلّا الأين، و قالوا: لو وجدت لوجد حصولها في محالّها، و تسلسل.

احتجّ الحكماء بأنّها تكون محقّقة، و لا فرض و لا اعتبار، فهي إذن من الخارجيات، و ليست أعداماً؛ لأنّها تحصل بعد ما لم تكن، و لا ذات الجسم؛ لأنّه لا يقاس إلى الغير.

و نوقض بالفناء و المضي.

أقول:

لمّا فرغ من الفصل الثالث في الكيف شرع في الفصل الرابع في الأعراض النسبية، و هي السبع الباقية: الأين و الإضافة و المتى و الوضع و الملك و أن يفعل و أن ينفعل.

و ذكر في هذا الفصل ثلاثة مباحث؛ الأوّل: في هليتها، الثاني: في الأين، الثالث: في الإضافة.

المبحث الأوّل: في هلية الأعراض النسبية أي وجودها. أنكر هلية الأعراض النسبية جمهور المتكلّمين، و قالوا الأعراض النسبية لا وجود لها في الخارج إلّا الأين.

و احتجّوا على أنّ الأعراض النسبية ليست بموجودة في الخارج بأنّها لو وجدت الأعراض النسبية في الخارج لوجدت في محالّها، و حصولها في محالّها نسبة بينها و بين محالّها، و تلك النسبة أيضاً في المحلّ، و كانت أيضاً غير ذاتها، و ذلك الغير أيضاً حاصل في المحلّ، فيكون حصوله في المحلّ زائد عليه، و يلزم التسلسل.

اعلم: أنّ هذه المقولات السبع لو كانت نسباً لكانت أنواعاً لجنس عال و لم تكن أجناساً عالية، فتكون الأجناس العالية من الأعراض ثلاثة: كمّاً و كيفاً و نسبةً، و السبع الباقية أنواع مندرجة تحت النسبة.

و من جعل السبع أجناساً عالية لم يعن بها ما تدخل النسبة في ذاتها، بل ما تعرض[١] النسبة لها، إلّا الإضافة؛ فإنّ مفهومها النسبة، و مستدعية تكرار النسبة.

و احتجّ الحكماء على أنّ الأعراض النسبية موجودة في الأعيان بأنّ الأعراض النسبية تكون محقّقة و لا[٢] فرض و لا اعتبار، مثلاً كون السماء فوق الأرض أمر حاصل؛ سواء وجد الفرض و الاعتبار أو لم يوجد، فهو إذن من الخارجيات، و ليست أعداماً؛ لأنّها[٣] تحصل بعد ما لم تكن؛ فإنّ الشيء قد لا يكون فوقاً ثمّ يصير فوقاً، فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية، و إلّا لكانَ نفي النفي نفياً، و هو محال، فالفوقية أمر ثبوتي. و ليست هي ذات الجسم؛ لأنّ ذات الجسم من حيث هي غير معقول بالقياس إلى الغير، و الفوق من حيث هو فوق معقول بالقياس إلى الغير.

و نوقض احتجاج الحكماء بالفناء و المضيّ. تقرير النقض: أنّ احتجاج الحكماء لو كان صحيحاً يلزم أن يكون الفناء و المضيّ عرضين موجودين في الأعيان، و اللازم باطل، و إلّا يلزم أن يكون وصف الفناء و المضيّ عرضاً حقيقياً قائماً بالفاني و الماضي حال عدمهما، فيكون الموجود قائماً بالمعدوم، و هو محال.

أمّا الملازمة؛ فإنّا نحكم على الأمس بأنّه فإن و ماض؛ سواء وجد الفرض و الاعتبار أو لم يوجد، فهما إذن من الخارجيات. و ليسا من الأعدام؛ لأنّهما حصلا بعد ما لم يكونا؛ فإنّ الأمس قد لا يكون فانياً و ماضياً ثمّ يصير فانياً و ماضياً. و الفناء و المضيّ اللذان حصلا بعد العدم لا يكونان عدميين، و إلّا لكان نفي النفي نفياً، و هو محال، فالفناء و المضيّ ثبوتيان. و ليسا هما نفس اليوم؛ لعدم تحقّقهما عند تحقّق ذلك اليوم،

---

١. ب: + من.

٢. ب: بلا.

٣. د: فإنّها.

فهما عرضان موجودان.

و اعلم: أنّ كون الشيء عقلياً- كفوقية السماء- يباين كونه فرضياً؛ فإنّ تحتية السماء ربما نفرض، بل العقلي هو الذي يجب أن يحدث في العقل إذا عقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء، و أمّا الفرضي فهو الذي يفرضه الفارض و إن كان محالاً. و الذهني يشمل الفرضي و العقلي. و يجب أن يفهم كلّ واحد منها لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط.

[المبحث الثاني: في الأين]

قال:

الثاني: في الأين. و سمّاه المتكلّمون كوناً. فقالوا: حصول الجوهر في آنين فصاعداً في مكان واحد سكون، و في مكانين حركة. فحصوله أوّل حدوثه لا حركة و لا سكون.

و قال[1] الحكماء: الحركة كمال أوّل لما هو بالقوّة و[2] من جهة ما هو بالقوّة. و بيانه: أنّ الحركة أمر ممكن الحصول للجسم، فيكون حصولها كمالاً. و يفارق غيره من حيث إنّ حقيقته ليست إلّا التأدّي إلى الغير، فيكون ذلك الغير متوجّهاً إليه ممكن الوجود ليتأتّى التأدّي إليه، فيكون حصوله كمالاً ثانياً، و ذلك التوجّه ما دام كذلك يبقى شيء منه بالقوّة، و إلّا لكان وصولاً لا توجّهاً، فتبيّن أنّها كمال أوّل لما هو بالقوّة من حيث هو بالقوّة.

و حاصله قريب ممّا قاله قدماؤهم، و هو أنّها خروج عن القوّة إلى الفعل على سبيل التدريج.

أقول:

المبحث الثاني: في الأين. و الأين هو حصول الجسم في المكان. و مفهومه إنّما يتمّ

---

١. أ: قالت.

٢. أ: - و.

بنسبة الجسم إلى المكان الذي هو فيه؛ فإنّ نسبته إلى المكان من لوازمه، لا أنّه نفس النسبة إلى المكان. و سمّى[١] المتكلّمون الأين كوناً، و قالوا: حصول الجوهر آنين فصاعداً في مكان واحد سكونٌ، و حصول الجوهر[٢] آنين في مكانين حركةٌ، و هي قريب من قولهم: الحركة هي حصول الجوهر في حيّز بعد أن كان في حيّز آخر عقبه من غير تخلّل زمان[٣]، فحصول الجوهر أوّل حدوثه لا حركة و لا سكون؛ لخروجه عن حدّيهما[٤]. و هذا الحدّ للحركة و السكون مبنيّ على القول بالجوهر الفرد و تتالي الآنات و تتالي الحركات للأفراد الغير المتجزّئة.

و قال[٥] الحكماء: الحركة كمال أوّل لما هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة. و بيان هذا الحدّ أنّ الحركة أمر ممكن الحصول للجسم، فيكون حصول الحركة للجسم كمالاً له؛ لأنّ كمال الشيء ما يكون فيه بالقوّة، ثمّ يخرج إلى الفعل، و الحركة كذلك.

و الحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة، و تفارق الحركة غيرها من الكمالات من حيث إنّ حقيقة الحركة ليست إلّا التأدّي إلى الغير، و ما كان كذلك فله خاصتان:

إحداهما: أنّه لا بدّ هناك من مطلوب متوجّه إليه ممكن الحصول ليكون التأدّي تأدّياً إليه، فيكون حصول ذلك الغير المتأدّى إليه كمالاً ثانياً.

و ثانيهما: أنّ ذلك التوجّه ما دام كذلك فإنّه يبقى[٦] شيء[١] منه بالقوّة؛ فإنّ المتحرّك إنّما يكون متحرّكاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصد؛ لأنّه إذا وصل إلى المقصد كان وصولاً لا توجّهاً، و ما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوّة[٢].

---

١. أ، ج: يسمّى.

٢. ب: الجسم.

٣. أ، ب، ج: – و هي قريب من قولهم: الحركة هي حصول الجوهر في حيّز بعد أن كان في حيّز آخر عقبه من غير تخلّل زمان.

٤. د: حدّهما.

٥. أ: قالت.

٦. أ: بقي.

فالحركة حال حصولها بالفعل تتعلّق بقوّتين؛ إحداهما قوّة الباقي من الحركة، و الثانية قوّة الأمر المتأدّى إليه. و كلّ من الحركة و ذلك الأمر المتأدّى إليه كمال للمتحرّك؛ إلّا أنّ الحركة كمال أوّل و ذلك الأمر المتأدّى إليه كمال ثان.

و عند الحركة بالفعل كان الكمالين بالقوّة، أمّا الكمال الثاني فظاهر، و أمّا الكمال الأوّل الذي هو الحركة؛ فلأنّ الحركة حال حصولها بالفعل لم تحصل بحيث لم يبق شيء منها بالقوّة، فتبيّن أنّ الحركة كمال أوّل[٣] لما هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة.

و إنّما قيّد بقوله: من جهة ما هو بالقوّة؛ لأنّ الحركة ليست كمالاً أوّل لما هو بالقوّة من كلّ جهة[٤]؛ فإنّها ليست كمالاً أوّل له من حيث هو بالفعل، بل كمال أوّل لما هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة.

و احترز به عن الصورة النوعيه؛ فإنّها كمال للمتحرّك الذي لم يصل إلى المقصد، فتكون الصورة النوعية كمالاً أوّل[٥] لما هو بالقوّة، لكن لا يكون كمالاً أوّل من الجهة التي هو[٦] بها بالقوّة، فإنّ الصورة النوعية ليست بكمال أوّل لما هو بالقوّة[٧] من هذه الجهة الخاصّة، بل تكون الصورة النوعية كمالاً أوّل له[٨] مطلقاً؛ سواء كان من جهة أنّه بالقوّة أو من جهة أنّه بالفعل.

قال المصنّف: و حاصل هذا الحدّ قريب ممّا[٩] قاله قدماء الفلاسفة، و هو أنّ الحركة

---

١. د: الشيء.

٢. أ: - فإنّ المتحرك إنّما يكون متحرّكاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصد؛ لأنّه إذا وصل إلى المقصد كان وصولاً لا توجّهاً، و ما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوّة.

٣. قوله: فتبيّن أنّها كمال أوّل. أقول: لما هو بالقوّة من حيث هو بالقوّة (الجرجاني).

٤. ج: الوجوه.

٥. ب: أوّلاً.

٦. ب: - هو.

٧. أ: - يكون كمالاً أوّل من الجهة التي هو بها بالقوّة، فإنّ الصورة النوعية ليست بكمال أوّل لما هو بالقوّة.

٨. أ، ج: + فإنّ الصورة النوعية ليست بكمال أوّل لما هو بالقوّة من هذه الجهة الخاصّة، بل تكون الصورة النوعية كمالاً أوّل له.

٩. ب: بما.

خروج من القوّة إلى الفعل على سبيل التدريج. و بيان هذا الحدّ أنّ الموجود يستحيل أن يكون بالقوّة من كلّ وجه، و إلّا لكان وجوده و كونه بالقوّة أيضاً بالقوّة، فتكون القوّة حاصلة و غير حاصلة، هذا خلف، بل يجب أن يكون بالفعل من كلّ وجه أو من بعض الوجوه. و كلّ ما هو بالقوّة فإمّا أن يكون خروجه إلى الفعل دفعة، و هو المسمّى بالكون، أو على التدريج، و هو الحركة. فالحركة هي الحصول أو الحدوث أو الخروج إلى الفعل يسيراً يسيراً أو على التدريج، لا دفعة واحدة، و هذا المعنى يقارب ما ذكر.

و قد طعن أرسطو في هذا التعريف فقال: لا يمكن تفسير قولنا: يسيراً يسيراً أو على التدريج، إلّا بالزمان المعرّف بالحركة، فيلزم الدور، و قولنا: لا دفعةً، لا يمكن تعريفه إلّا بالدفعة المعرّفة بالآن المعرّف بالزمان المعرّف بالحركة، فيلزم الدور.

و أجاب الإمام[1] بأنّ تصوّر ماهية الدفعة و التدريج أوّلي، و كذلك يسيراً يسيراً، و لذلك لا يتوقّف على معرفة الزمان؛ فإنّه حاصل لمن لم يخطر بباله شيء من مباحث الحكماء من الآن و الزمان، فاندفع الدور.

و فيه نظر؛ فإنّ كون ماهية الدفعة و ماهية التدريج أوّلياً ممنوع.

قال:

و ذلك قد يكون في الكمّ، كالتخلخل و التكاثف، و هما ازدياد المقدار و انتقاصه من غير ضمّ و لا فصل، و كالنموّ و الذبول، و هما ازدياد و انتقاص يكونان بهما، و في الكيف، كاسوداد العنب و تسخّن الماء، و يسمّى استحالة، و في الوضع، كحركة الفلك، و تسمى حركة دورية، و في الأين، كالحركة من مكان إلى مكان آخر، و يسمّى نقلة، و لا يكون في الجوهر؛ لأنّ حصوله دفعة، و يسمّى كوناً، و لا في سائر المقولات؛ لأنّها تابعة لمعروضاتها.

أقول:

اعلم أنّ المراد بقولهم: إنّ مقولة كذا تقع فيها الحركة، أنّ المتحرّك يتحرّك من نوع

---

١. انظر: المباحث المشرقية ١: ٥٤٧- ٥٤٨.

تلك المقولة إلى نوع آخر منها، أو من صنف من نوع تلك[١] المقولة إلى صنف آخر من ذلك النوع، و ليس المراد بقولهم: إنّ مقولة كذا تقع فيها الحركة، أنّ المقولة موضوع حقيقي للحركة، و لا أنّ المقولة بتوسّطها تحصل الحركة للجوهر؛ على معنى أنّ الحركه تقوم أوّلاً بالمقولة و بتوسّطها تعرض للجوهر، و لا أنّ المقولة جنس للحركة.

إذا تحقّق ذلك فنقول: المقولات التي تقع الحركة فيها أربع: كمّ و كيف و أين و وضع.

و الحركة في الكمّ تقع باعتبارين: أحدهما التخلخل و التكاثف، و الآخر النموّ و الذبول. أمّا التخلخل، فهو ازدياد مقدار الجسم من غير أن ينضمّ إليه[٢] غيره، و أمّا التكاثف، فهو انتقاص مقدار الجسم من غير فصل جزء منه.

أمّا جواز وقوع التخلخل و التكاثف؛ فلأنّ الهيولى لا يكون لها في نفسها مقدار؛ لأنّ حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصور[٣]، فيجوز أن لا[٤] تتخصص[٥] لذاتها بمقدار دون ما هو أكبر و أصغر منه، فيجوز أن يخلع مقداراً صغيراً[٦] و يلبس[٧] كبيراً[٨] و[٩] بالعكس.

و الذي يدلّ على وقوع التخلخل و التكاثف وجهان؛ أحدهما: دخول الماء في القارورة المكبوبة على الماء. تقرير ذلك: أنّ القارورة إذا مصّت فكبّت على الماء يدخل الماء فيها، و دخول الماء فيها لا يتصوّر إلّا بوجهين[١٠]؛ أحدهما: أنّ القارورة إذا مصّت خرج منها الهواء و بقي مكان الهواء الخارج خالياً، فيدخل فيها الماء عند الكبّ.

---

١. أ، ب: لتلك.

٢. أ: من غير انضمام.

٣. أ، ب: الصورة.

٤. ج: - لا.

٥. ب: تخصّص.

٦. ج: أصغر.

٧. ب: + مقداراً.

٨. ج: مقداراً أكبر.

٩. أ، ج: أو.

١٠. ب: لوجهين.

و الثاني: أنّ الهواء الباقي فيها بعد المصّ زاد مقداره بسبب المصّ ليشغل المكان، و يتكاثف ببرد الماء أو بطبعه عند صعود الماء، فيرجع[1] إلى حجمه الطبيعي، و الأوّل محال؛ لامتناع الخلأ، فتعيّن الثاني، فيقع التخلخل و التكاثف.

و الوجه الثاني: صدع الآنية عند الغليان. تقريره: أنّ الآنية إذا ملئت ماءً و سدّ[2] رأسها و أغليت، فعند الغليان تنصدع، و الانصداع لا يتصوّر إلّا من ثلاثة وجوه؛ أحدها بسبب حركة ما هو فيها إلى خارج، و الثاني بسبب حركة ما هو خارج عنها إلى داخل، و الثالث بسب ازدياد مقدار ما فيها.

و الأوّلان محالان، أمّا الأوّل؛ فلأنّ تلك الحركة إن كانت إلى جهة وجب أن تنتقل الآنية إليها؛ لأنّ نقلها أسهل من صدعها، و إن كانت إلى جهات لزم صدور الأفعال المتخالفة عن الطبيعة المتشابهة. و أمّا الثاني؛ فلأنّه لا ثقبة فيها، فيمتنع أن يدخل فيها ما هو خارج عنها إلى داخل، فتعيّن الثالث، و هو ازدياد مقدار ما فيها.

و أمّا النموّ، فهو ازدياد مقدار الجسم بسبب ضمّ جسم آخر؛ بحيث أحدث فيه منافذ و دخل فيها، و اشتبه بطبيعته زيادة في جميع الأقطار على تناسب طبيعي، و الذبول مقابله، و هو انتقاص مقدار الجسم في الأقطار الثلاثة بسبب فصل بعض أجزائه. و وقوع النموّ و الذبول ظاهر لا حاجة إلى دليل يقام عليهما.

و وقوع الحركة في الكيف للاستحالة المحسوسة، كاسوداد العنب و تسخّن الماء؛ فإنّا نشاهد الماء البارد صار حارّاً بالتدريج، و الماء الحارّ صار بارداً بالتدريج، و الحركة في الكيف تسمى استحالة.

لا يقال: لا نسلّم أنّ الماء البارد إذا صار حارّاً يكون تغيراً في هذا النوع من الكيفية[3]، حتّى يلزم أن يكون حركة في الكيف، و إنّما يكون حركة في الكيف لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون و البروز، كما هو مذهب أصحاب الكمون و البروز؛ فإنّهم

---

١. ب: + الهواء.

٢. ج: شدّ.

٣. ب: الكيف.

يقولون الأجسام لا يوجد فيها شيء من العناصر بسيطاً صرفاً، بل كلّ جسم مختلط من جميع الطبائع، إلّا أنّه يسمّى باسم الغالب عليه، فإذا لقيه جسم من جنس ما كان مغلوباً فيه يظهر ذلك المغلوب من الكمون إلى البروز، و يقاوم الغالب و يختلط به، فيحسّ بالمجموع إحساساً لا يمكن التميّز بين آحادها، فيخيل هناك أمر بين الحرارة و البرودة.

لأنّا نقول: الجزم ببطلان القول بالكمون و البروز حاصل؛ فإنّ الحسّ يكذّبهما؛ لأنّ الماء لو كان فيه أجزاء نارية فإذا لاقته البشرة، فلا يخلو إمّا أن يصل إلى تلك الأجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة أو لا، و كلاهما باطل. أمّا الأوّل؛ فلأنّ البشرة لو وصلت إليها لوجب أن تحسّ بسخونتها، كما تحسّ بها إذا صار الماء حارّاً، و الحسّ يكذبه. و أمّا الثاني؛ فلأنّ الماء لطيف يسهل تفريق اتّصال بعض أجزائه عن البعض، لا سيّما تفريق اتّصاله عمّا يكون اتّصاله به غير طبيعي؛ فإنّ اتّصال الماء بالنار غير طبيعي.

فإن قيل: إنّ الحرارة في الماء الحارّ ليست على سبيل الاستحالة و لا على سبيل البروز، بل إنّما تسخن[1] الماء بسبب نفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له.

أجيب: بأنّ الجسم مثلاً لو كانت حرارته بسبب ورود الأجزاء النارية عليه من خارج لكانت الأجزاء النارية الظاهرة فيه مساوية للأجزاء النارية الواردة عليه، و ليس كذلك؛ فإنّ جبلاً من الكبريت إذا لاقته نار قليلة كشعلة المصباح يصير كلّه ناراً و يحترق.

و الحركة في الوضع؛ بأن يتبدّل وضع المتحرّك- دون مكانه- على سبيل التدريج، كحركة الفلك، و تسمى دورية.

فإن قيل: إنّ الفلك كلّ جزء منه متحرّك في المكان، و كلّ ما كان كلّ جزء منه متحرّكاً في المكان فالكلّ منه متحرّك في المكان.

أجيب: بأنّ الفلك لا جزء له بالفعل حتّى يتحرّك، و لو فرض له أجزاء فهي لا تفارق أمكنتها، بل الجزء المماس لجزء مكان الكلّ يفارق جزء مكان الكلّ إن كان الكلّ في مكان، و ليس مكان الجزء جزء مكان الكلّ، بل جزء مكان الكلّ جزء مكان الجزء؛ إن

---

١. ج: يتسخّن.

كان الجزء المفروض مماسّاً لجزء مكان الكلّ، و ذلك لأنّ جزء مكان الكلّ لا يحيط بالجزء، و المكان محيط، فليس إذا فارق كلّ جزء مماس لجزء مكان الكلّ جزء مكانه الذي هو جزء مكان الكلّ، فالكلّ يفارق مكان نفسه؛ لأنّه فرق بين قولنا كلّ جزء، و بين قولنا مجموع الأجزاء، و ذلك لأنّ قولنا كلّ جزء، قد يكون نصف المجموع، و المجموع لا يكون نصف نفسه؛ لأنّ للمجموع حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كلّ واحد من الأجزاء.

و [الحركة] في الأين كحركة من مكان إلى آخر؛ بأن يتبدّل مكان المتحرّك بتلك الحركة، و يسمّى نقلة.

و أمّا الجوهر، فلا يكون فيه الحركة؛ لأنّ حصول الجوهر دفعة يسمّى كوناً، و ذلك لأنّ الجوهر إمّا بسيط و إمّا مركّب، و الجوهر البسيط يوجد دفعة و يفسد دفعة، فلا يوجد بين قوّته الصرفة و فعله الصرف كمال متوسّط؛ لأنّ الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد و التنقّص؛ لأنّها إن قبلت الاشتداد و التنقّص، فلا يخلو إمّا أن يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد و التنقّص أو لا يبقى؛ فإن بقي فما تغيرت الحقيقة الجوهرية، بل تغير عارض لها فقط، فيكون هذا استحالة لا كوناً، و إن لم يبق نوع الجوهر، فيكون الاشتداد قد حلّ جوهراً آخر، و كذا في كلّ آن يفرض في وسط الاشتداد يحدث جوهر آخر و يبطل الأوّل، فيكون بين جوهر و جوهر آخر[1] إمكان أنواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات، و ذلك محال في الجواهر[2] دون الكيفيات.

أمّا بيان امتناعه في الجواهر؛ فلأنّ الجواهر البسيطة المتعاقبة في الآنات لا يوجد شيء منها في زمان، و إلّا لما وقعت الحركة حال الحركة؛ لأنّ الاستقرار في الزمان ينافي الحركة، و إذا كان كلّ منها في آن، فلا يخلو من أن يكون بين جوهرين متعاقبين كلّ منها في آنٍ زمانٌ لا يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين موجوداً فيه أو لا يكون،[1]

---

۱. أ، ب: - آخر.

۲. أ: الجوهر.

۱. أ: + و.

الثاني يلزم منه تتالي الآنات، و هو محال. و الأوّل يلزم منه أن لا يكون ذات المتحرّك موجوداً حال الحركة، و هو محال بالضرورة.

و أمّا بيان عدم إحالته في الكيفيات؛ فلأنّه على تقدير أن يكون بين كلّ كيفيتين متعاقبتين كلّ منهما في آنٍ زمانٌ لا يكون شيء منهما موجوداً فيه، لم يلزم منه محال؛ لأنّ الذات المتحرّكة هو موضوع الكيفيات، و موضوع الكيفيات يجوز بقاؤه بدون الكيفيات، بخلاف الجواهر[1]؛ فإنّ الذات المتحرّكة هو الجوهر المتقدّم أو مادته، و على التقديرين لا يبقى زمان انعدام الجوهرين المتعاقبين، فلا يكون المتحرّك موجوداً، و أمّا الجواهر المركّبة، فلأنّها تنعدم[2] بانعدام جزء منها و انعدام كلّ جزء منها دفعة لما مرّ، فانعدام المركّب دفعة، فلا تقع فيها حركة.

و لا تقع الحركة في المقولات الخمس الباقية؛ فإنّها تابعة لمعروضاتها. أمّا المضاف؛ فلأنّها طبيعة غير مستقلّة بالمعقولية[3]، فهي تابعة لمعروضها، فإن كان معروضها قابلاً للحركة كان المضاف أيضاً قابلاً للحركة؛ لأنّه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلّاً بالمفهومية، و قد فرض بخلافه.

و كذا متى تابع لمتبوعه، فإذا كان متبوعه تقع فيه الحركة كان متى تقع فيه الحركة بتبعيته.

و أمّا الجدة فتقع دفعة، فلا تقع فيها حركة.

و أمّا مقولتا الفعل و الانفعال، فلا يتصوّر فيها حركة، و ذلك لأنّ الشيء لو انتقل من التبرّد إلى التسخّن، فلا يخلو إمّا أن يكون التبرّد باقياً عند التسخّن أو لا. و الأوّل باطل؛ لأنّ التبرّد توجّه إلى البرودة و التسخّن توجّه إلى السخونة، و يمتنع أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجّهاً إلى الضدّين. و كذا الثاني؛ لأنّ التبرّد إذا لم يكن باقياً

---

١. ج: الجوهر.

٢. د: فلا تنعدم.

٣. ب: بالمفهومية.

عند التسخّن، فالتسخّن إنّما يوجد عند وقوف التبرّد، فبينهما زمان سكون، و إلّا يلزم تتالي الآنات.

قال:

و لا بدّ لكلّ حركة من ستة أمور: ما منه الحركة و ما إليه و ما فيه[1] و ما له و ما به و الزمان.

و تشخّص الحركة إنّما يتحقّق بوحدة موضوعها و زمانها و ما هي فيه؛ إذ الواحد قد يتحرّك إلى جهتين في زمانين، و قد ينتقل و ينمو في آن[2] واحد، و متى اتّحد ذلك اتّحد المبدأ و المنتهى لا محالة. و لا عبرة بوحدة المحرّك و تعدّده.

و تنوّعها بتنوع ما منه و ما إليه كالهبوط و الصعود، و ما فيه كأخذ الأبيض إلى التصفّر إلى التحمّر إلى السواد، و أخذ الأبيض[3] إلى الفستقية إلى الخضرة إلى السواد. و لا عبرة بتنوّع المحرّك و الموضوع و الزمان؛ إن قدّر تنوّعه؛ لجواز اشتراك المختلفات في أثر أو عارض أو معروض واحد، و اختلافها الجنسي باعتبار ما هي فيه، كالنقلة و الاستحالة و النموّ.

و تضادها ليس لتضاد المحرّك و الزمان؛ لما سبق، و ما فيه؛ لأنّ الصعود ضدّ الهبوط مع وحدة الطريق، بل لتضاد ما منه و ما إليه؛ إمّا بالذات كالتسوّد و التبيّض، أو بالعرض كالصعود و الهبوط؛ فإنّ مبدأهما و منتهاهما نقطتان متماثلتان، عرض لهما تضاد من حيث إنّ أحدهما صار مبدئاً و الأخرى منتهى.

و انقسامها بانقسام الزمان و انقسام المسافة و المتحرّك.

---

١. أ: + الحركة.

٢. أ: زمان.

٣. أ، د، س: – أخذ الأبيض.

أقول:

و لا بدّ لكلّ حركة من ستّة أمور: ما منه الحركة- أي المبدأ- و ما إليه الحركة- أي المنتهى- و ما فيه الحركة- أي المقولة التي وقع فيها الحركة كالكمّ و الكيف و الوضع و الأين- و ما له الحركة- أي المتحرّك، و هو الموضوع للحركة- و ما به الحركة- أي المحرّك- و الزمان.

و تشخّص الحركة إنّما يتحقّق بوحدة موضوعها أي المتحرّك؛ فإنّه إن[١] تعدّد الموضوع لم تكن الحركة واحدة بالشخص؛ لامتناع قيام العرض الواحد بالشخص بموضوعين. و بوحدة زمانها؛ فإنّه لو تعدّد الزمان لم تكن الحركة واحدة بالشخص؛ فإنّ الجسم إذا انتقل من مكان إلى مكان آخر[٢] أو استحال من بياض إلى سواد في زمان، ثمّ انتقل من المكان الأوّل إلى المكان الثاني و[٣] استحال من البياض إلى السواد، لم يكن الانتقال الأوّل و[٤] الاستحالة الأولى بعينه الثاني؛ لامتناع إعادة المعدوم؛ لأنّ الانتقال الأوّل و الاستحالة الأولى انعدما بانقضاء الزمان الأوّل. و بوحدة ما هي فيه[٥]، أي المقولة التي وقع فيها الحركة؛ لأنّه لو تعدّدت المقولة لم تتحقّق الحركة الواحدة[٦] بالشخص.

قوله: إذ الواحد قد يتحرّك إلى جهتين في زمانين، تعليل لاعتبار وحدة الزمان في تشخّص الحركة. تقريره: أنّ المتحرّك الواحد قد يتحرّك إلى جهتين في زمانين في مسافة واحدة، فتتعدّد الحركة بتعدّد الزمان مع وحدة الموضوع و وحدة ما فيه الحركة، فتتّحد الحركة بوحدة الزمان.

قوله: و قد ينتقل و ينمو في زمان واحد، تعليل لاعتبار وحدة ما فيه الحركة في

---

١. أ، ب: لو.

٢. أ، ب: - آخر.

٣. أ، ج: أو.

٤. أ، ج: أو.

٥. ج: + الحركة.

٦. ج: واحدة.

تشخّص الحركة. تقريره: أنّ المتحرّك الواحد في زمان واحد قد ينتقل[1] من مكان إلى مكان و ينمو، فيكون الموضوع واحداً و الزمان واحداً، فلم تتّحد الحركة بالشخص بسبب تعدّد ما فيه الحركة.

و متى اتّحدت الأمور الثلاثة- أي الموضوع و الزمان و ما فيه الحركة- اتّحد المبدأ و المنتهى لا محالة؛ فإنّ وحدة المبدأ و المنتهى لازمة لوحدة الأمور الثلاثة، لكن وحدة كلّ من الثلاثة غير كافية؛ فإنّ المتحرّك من مبدأ واحد قد ينتهي إلى شيئين في زمانين و بالعكس، أي المنتهى إلى شيء واحد قد يتحرّك من مبدئين في زمانين.

و لا عبرة بوحدة المحرّك و تعدّده في كون الحركة واحدة بالشخص؛ فإنّه لو قدّر محرّك حرّك جسماً، و قبل انقطاع حركته حرّكه محرّك آخر، كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدّد المحرّك. و إنّما كانت الحركة واحدة بالشخص؛ لأنّ الحركة المتّصلة- و إن صدرت عن محرّكين- تبقى هويتها الاتّصالية، فتكون واحدة بالشخص.

و تنوّع الحركة بتنوّع المبدأ و المنتهى؛ فإنّ الصعود- أي الحركة من المركز إلي المحيط- يخالف الهبوط- أي الحركة من المحيط إلى المركز- بالنوع، و كذا تنوّع الحركة بتنوّع ما فيه الحركة، كأخذ الأبيض إلى التصفّر إلى التحمّر إلى السواد، و أخذ الأبيض إلى الفستقية إلى الخضرة إلى السواد.

و لا عبرة بتنوّع المحرّك و الموضوع و الزمان؛ إن قدّر تنوّع الزمان. أمّا المحرّك؛ فلجواز اشتراك المختلفات في أثر واحد؛ فإنّ المحرّكات[2] المختلفة قد يفعل كلّ واحد منها حركة موافقة في النوع لحركة أخرى، و إليه أشار بقوله: لجواز اشتراك المختلفات في أثر واحد.

و أمّا الموضوع؛ فلجواز اشتراك المعروضات في عارض واحد، و المعروض موضوع للحركة و الحركة عارضة له، فجاز أن تختلف الموضوعات بالنوع مع اتّحاد الحركة

---

١. د: يتنقّل.

٢. أ: فالمتحرّكات. ب: فالمحرّكات.

بالنوع، و إليه أشار بقوله: أو عارض، أي لجواز[١] اشتراك المعروضات المختلفة- أي الموضوعات المختلفة- في عارض واحد.

و أمّا الزمان؛ فلأنّه عارض للحركة، و لجواز[٢] اشتراك العوارض المتنوعة في معروض واحد بالنوع، و اختلاف الحركة الجنسي باعتبار ما وقع الحركة فيه، كالنقلة و الاستحالة و النموّ و الوضع[٣]؛ فإنّه لمّا كانت النقلة- أي الحركة في الأين- و الاستحالة- أي الحركة في الكيف- و النموّ- أي الحركة في الكمّ و الحركة في الوضع- واقعة في الأين و الكيف و الكمّ و الوضع، و هي أجناس مختلفة، صارت الحركات المذكورة مختلفة بالجنس؛ فإنّ النقلة جنس مخالف للاستحالة.

و تضاد الحركة ليس لتضاد المحرّك و الزمان؛ لما سبق من أنّ المحرّكين المختلفين يجوز أن تصدر عنهما حركة واحدة بالشخص، و من أنّ الزمان لا تضادّ فيه، و لو قدّر فيه تضاد فهو عارض للحركة، و تضاد العارض لا يقتضي تضاد المعروض، و لا تضادّ ما فيه الحركة؛ لأنّ الصعود ضدّ الهبوط مع وحدة الطريق، فبقي أن يكون تضادّ الحركة لتضادّ ما منه و ما إليه- أي لتضادّ المبدأ و المنتهى- و تضادّ المبدأ و المنتهى إمّا بالذات كالسواد و البياض؛ فإنّ بينهما تضاداً بالذات، فالحركة من السواد إلى البياض تضادّ الحركة من البياض إلى السواد، و قد يكون التضاد بين المبدأ و المنتهى بالعرض كالصعود و الهبوط؛ فإنّ مبدأهما و منتهاهما نقطتان متماثلتان، و هما من حيث هما نقطتان لا تضادّ بينهما، لكن عرض لهما التضادّ من حيث إنّ إحدى النقطتين صارت مبدءاً للحركة و الأخرى صارت منتهى للحركة.

و انقسام الحركه بانقسام الزمان؛ لأنّ الحركة الواقعة في نصف الزمان نصف الحركة الواقعة في كلّه. و بانقسام المسافة؛ لأنّ الحركة الواقعة في نصف المسافة نصف الحركة الواقعة في كلّها. و بانقسام المتحرّك؛ لأنّ الحركة حالة في المتحرّك لذاته، و انقسام

---

١. ب: يجوز.

٢. ب: يجوز.

٣. أ: للوضع.

المحلّ يوجب انقسام الحالّ إذا كان حلوله لذاته.

قال:

و لا بدّ لها من قوّة توجبها. و تلك القوّة إن كانت مسبّبة من سبب خارجي سميت الحركة قسرية، و إلّا، فإن كان لها شعور بما يصدر عنها سميت إرادية، و إلّا سميت طبيعية.

و كلّ منها إمّا سريعة أو بطيئة، و البطؤ ليس لتخلّل السكنات، و إلّا لكانت نسبة السكنات المتخلّلة بين حركات عدو الفرس نصف يوم إلى حركاته نسبة فضل حركة الفلك الأعظم على حركته، فتكون سكناته أزيد من حركاته ألف ألف مرة، فينبغي أن لا يحسّ بحركاته القليلة المغمورة في تلك السكنات.

و أيضاً: لو جاز أن ترتفع الشمس جزءاً و يسكن الظلّ لجاز في الجزء الثاني و الثالث حتّى يتمّ الارتفاع، بل الموجب له في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق، و في القسرية ممانعة الطبيعة و المخروق[1]، و في الإرادية ممانعتهما.

أقول:

الحركة لا بدّ لها من قوّة توجبها؛ لأنّ المتحرّك لو تحرّك لذاته لامتنع سكونه؛ لأنّ ما بالذات يبقى ببقائها، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

و تلك القوّة لا بدّ و أن تكون موجودة في المتحرّك، فإن كانت تلك القوّة الموجودة في المتحرّك مسبّبة من سبب خارجي لولاه لما وجدت، سميت الحركة قسرية، و إلّا- أي و إن لم تكن تلك القوّة مسبّبة من سبب خارجي- فإن كان لها شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة إرادية، و إلّا- أي و إن لم يكن لتلك القوّة شعور بما يصدر عنها- سميت الحركة طبيعية.

و كلّ من الحركات الثلاث- القسرية و الإرادية و الطبيعية- سريعة و بطيئة. و ذلك لأنّه إن عرض للحركة كيفية تشتدّ الحركة بسبب عروض تلك الكيفية[1] تسمى تلك

---

۱. أ، س: - و المخروق.

۱. ب: + و.

الكيفية سرعة، فتكون الحركة سريعة، و إن عرض[١] لها كيفية تضعف الحركة بسبب عروض تلك الكيفية[٢] تسمى تلك الكيفية بطؤاً، فتكون الحركة بطيئة. و الحركة السريعة هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الأقصر و المسافة الأطول في الزمان المساوي أو الأقصر، و البطيئة بالعكس، أي هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الأطول أو المسافة الأقصر في الزمان المساوي أو الأطول.

و لا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة و البطؤ. و ذلك لأنّ السرعة و البطؤ يقبلان الاشتداد و النقص، و لا شيء من الفصول بقابل لهما، فلا شيء من السرعة و البطؤ بفصل، و إذا لم يكن شيء منهما فصلاً لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة و البطؤ موجباً لاختلاف الماهية.

و البطؤ ليس لتخلّل السكنات؛ لأنّه لو كان البطؤ لأجل تخلّل السكنات لكان نسبة السكنات المتخلّلة بين حركات عدو الفرس نصف يوم إلى حركته الواقعة فيه كنسبة فضل حركة الفلك الأعظم على حركة الفرس إلى حركته، لكن الفلك الأعظم قد قطع في ذلك الوقت قريباً من ربع مقداره و لا شكّ أنّه أزيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بألف ألف مرّة، فتكون سكنات الفرس في ذلك الوقت أزيد من حركاته ألف ألف مرّة، فينبغي أن لا يحسّ بحركاته المغمورة في تلك السكنات، و الواقع بخلافه.

و أيضاً: إذا غرزنا خشبة في الأرض، فإذا ارتفعت الشمس من أفقها الشرقي وقع للخشبة ظلّ في الجانب الغربي، ثمّ لا يزال يتناقص الظلّ إلى أن تبلغ الشمس إلى غاية الارتفاع، فإمّا أن تكون حركة الظلّ في الانتقاص مساوية في السرعة لحركة الشمس في الارتفاع، و هو محال، و إلّا لاستوى الحركتان في المقدار أو تكون حركة الشمس خالصة عن السكنات و حركة الظلّ متخلّلة بالسكنات، و هو أيضاً محال؛ لأنّه لو جاز أن ترتفع الشمس جزءاً و يسكن الظل و لا ينتقص شيء منه لجاز ذلك في الجزء الثاني و

---

١. أ: و قد تعرض.

٢. أ، ب: + و.

الثالث حتّى تبلغ الشمس غاية الارتفاع و لم ينتقص من الظلّ شيء، أو تكون حركة الظلّ أبطأ من حركة الشمس من غير تخلّل السكنات، و هو المطلوب، بل الموجب للبطؤ في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق، و في الحركة القسرية ممانعة الطبيعة، و في الحركة الإرادية ممانعة الطبيعة و المخروق كلاهما[1]، و كذا في القسرية ممانعتهما.

قال:

و المشهور أنّه لا بدّ و أن يتخلّل بين كلّ حركتين مستقيمتين سكون؛ لأنّ الميل المحرّك للجسم لا بدّ و أن يكون حاصلاً معه إلى أن يصل إلى الحدّ المعيّن، و ذلك الوصول في آن، و الحركة عن هذا الحدّ لا بدّ و أن يكون لميل آخر و حدوثه في آن آخر؛ لاستحالة اجتماع الميل إلى الشيء مع الميل عنه، فيكون بينهما زمان، و إلّا لزم تتالي الآنات، فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكناً.

و ردّ بمنع امتناع اجتماع الميلين و الآنات.

أقول:

و[2] المشهور أنّه لا بدّ و أن يتخلّل بين كلّ حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة و الحركة الهابطة زمان سكون، و هو مذهب أرسطو، و مذهب أفلاطون أنّه لا يكون بينهما زمان سكون.

و احتجّ الشيخ أبوعلي[1 و 2] على المشهور بأنّ الجسم المتحرّك إلى حدّ مّا من حدود المسافة وصوله إلى ذلك الحدّ آني؛ إذ لو كان وصوله إلى ذلك الحدّ في الزمان، و الزمان قابل للقسمة. ففي بعض ذلك الزمان لا يخلو إمّا أن يكون ذلك الجسم واصلاً إلى ذلك الحدّ أو لا، فإن كان الأوّل فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع، و إن كان الثاني، فالوصول في الباقي من الزمان، فزمان الوصول هو الباقي لا المجموع، و إذا

---

١. أ، ب: كليهما.

٢. أ: – و.

١. أ: – أبوعلي.

٢. انظر: طبيعيات الشفاء، ج١ السماع الطبيعى، ص ٢٩٨.

كان الوصول في آن، فلا بدّ و أن يكون الميل الموصل إلى ذلك الحدّ موجوداً في آن الوصول؛ لأنّ الميل هو العلّة القريبة لوصول المتحرّك إلى ذلك الحدّ، و يجب تحقّق العلّة القريبة عند تحقّق المعلول.

ثمّ إنّ المتحرّك إذا تحرّك عن ذلك الحدّ و رجع عنه بعد أن كان[١] واصلاً، فلا بدّ و أن يفارق عنه بميل آخر هو علّة رجوعه عن ذلك الحد، و ذلك الميل يكون مخالفاً للميل الأوّل؛ لامتناع أن يكون الميل الواحد علّة قريبة للوصول إلى حدّ و اللاوصول إليه، و ذلك الميل الآخر يحدث في آن اللاوصول، و يكون آن اللاوصول مغايراً لآن الوصول؛ لامتناع اجتماع ميلين مختلفين لجسم[٢] واحد في آن واحد، و إلّا يلزم اجتماع آن الوصول و اللاوصول في آن واحد، و حينئذ لا يخلو إمّا أن يكون بين الآنين زمان أو لا، و الثاني باطل، و إلّا يلزم تتالي الآنات، فيلزم الجزء الذي لا يتجزّى، و هو محال، فتعيّن الأوّل. و الجسم المتحرّك المذكور في ذلك الزمان يكون ساكناً؛ لأنّه ليس بمتحرّك إلى ذلك الحدّ و لا بمتحرّك عنه، فوجب زمان سكون بين الحركتين.

و ردّ بمنع امتناع اجتماع الميلين، و بمنع امتناع[٣] تتالي الآنات.

[المبحث الثالث: في الإضافة]

قال:

الثالث: في الإضافة. يطلق المضاف على الإضافة، و هو المضاف الحقيقي، و على معروضها و عليهما جميعاً، و هو المشهوري.

و من خواصها التكافؤ في لزوم الوجود و وجوب الانعكاس، كما نقول: أب الابن و ابن الأب، و أنّها إذا كانت مطلقة أو محصّلة في طرف كانت في الطرف

---

١. ب: يكون.

٢. ج: في جسم.

٣. ب، ج: - امتناع.

الآخر كذلك، أمّا لو حصل موضوع إحداهما لم يلزم أن يحصل[١] موضوع الأخرى.

ثمّ منها ما يتوافق في الطرفين كالتماثل و التساوي، أو يختلف اختلافاً محدوداً ككونه نصفاً و ضعفاً، أو غير محدود ككونه زائداً و ناقصاً.

و الاتّصاف بها قد يحتاج إلى صفة حقيقية في الجنبين كالعاشق و المعشوق، أو في أحدهما كالعالم و المعلوم، و قد لا يحتاج كاليمين و الشمال.

و هي تعرض سائر المقولات، فالجوهر كالأب، و الكمّ كالعظيم، و الكيف كالأحرّ، و الأين كالأعلى، و المضاف كالأقرب، و الملك كالأكسى، و الفعل كالأقطع، و الانفعال كالأشدّ تقطّعاً.

و الإضافات في شخصيتها و نوعيتها و جنسيتها، و تضادها تابعة لمعروضاتها.

أقول:

لمّا فرغ من المبحث الثاني في الأين شرع في المبحث الثالث في الإضافة. و[٢] المضاف يطلق بالاشتراك على نفس الإضافة- أي الأمر النسبي العارض- و هو المضاف الحقيقي، و على معروض الإضافة وحدها، و ليس غرضنا متعلّقاً به، و على المجموع الحاصل من الإضافة العارضة و المعروض الذي تعرض له الإضافة، و هو المضاف المشهوري. مثال الأوّل الأبوّة، و الثاني الذات التي عرض له الأبوّة، و الثالث الأب الذي هو الذات مع وصف الأبوّة، فالمضاف الحقيقي هيئة تكون ماهيتها معقولة بالقياس إلى تعقّل هيئة أخرى تكون تلك الهيئة أيضاً معقولة بالقياس إلى تعقّل الهيئة الأولى؛ سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالأبوّة و البنوّة، أو متوافقتين كالأخوّة من الجانبين.

و ليس كلّ نسبة إضافة؛ فإنّ النسب التي هي غير الإضافة، و إن كانت ماهيتها معقولة بالقياس إلى تعقّل شيء آخر، لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولاً بالقياس

---

١. أ، س: لم يلزم تحصّل.

٢. د: - و.

إلى تعقّل النسبة، فالنسبة التي لا يؤخذ الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير إضافة، و النسبة التي يؤخذ الطرفان فيها هي الإضافة.

و من خواص الإضافة التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل أو[١] بالقوّة، أي إذا كان أحد المتضايفين موجوداً بالفعل، فلا بدّ و أن يكون الآخر موجوداً بالفعل، و إذا كان أحدهما موجوداً بالقوّة، فلا بدّ و أن يكون الآخر موجوداً بالقوّة.

و من خواص الإضافة وجوب الانعكاس- أي الحكم بإضافة كلّ واحد منهما إلى الآخر من حيث كان مضافاً إليه، كما تقول[٢] الأب أب[٣] الابن و الابن ابن الأب، و العبد عبد المولى و المولى مولى العبد. فأمّا[٤] إذا لم يراع ذلك- أي لم يضف أحدهما إلي صاحبه من حيث كان مضافاً إليه- لم يتحقّق الانعكاس، كما يضاف الأب إلى الابن من حيث إنّه انسان، فيقال: الأب أبو[٥] الإنسان، فلا[٦] يلزم الانعكاس، فلا يقال: الإنسان إنسان الأب، و هذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق.

و من خواص الإضافة أنها إذا كانت مطلقة أو محصّلة في طرف كانت في الطرف الآخر كذلك، مثلاً الأبوّة المطلقة بإزاء البنوّة المطلقة، و إذا حصلت الأبوّة المطلقة في ذات حصلت البنوّة في الأخرى. أمّا لو تحصّل موضوع إحدى الإضافتين لم يلزم تحصّل موضوع الأخرى، مثل أن يحصّل موضوع الأبوّة و لم يحصّل موضوع البنوّة.

ثمّ من الإضافة ما يتوافق في الطرفين؛ بأن يكون كلّ واحد من المضافين على صفة توافق صفة الآخر، مثل التماثل و التساوي و الأخوّة. و منها ما يختلف في الطرفين؛ بأن يكون كلّ منهما على صفة تخالف صفة الآخر اختلافاً محدوداً، ككونه نصفاً و ضعفاً، أو اختلافاً غير محدود ككونه زائداً و ناقصاً.

---

١. أ: و.

٢. ب: يقال.

٣. ج: أبو.

٤. ب: و أمّا. ج: ف.

٥. ب، د: أب.

٦. د: و لا.

ثمّ اتّصاف الموضوع بالإضافة قد يحتاج إلى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق و المعشوق. أمّا في العاشق، فهو الهيئة المدركة، و أمّا في المعشوق، فهو الهيئة التي يتعلّق بها الإدراك. و قد يحتاج إلى صفة حقيقية في أحد الجانبين دون الآخر كالعالم و المعلوم؛ فإنّ العالم يضاف إلى المعلوم باعتبار اتّصافه بصفة العلم دون اتّصاف المعلوم بوصف زائد، و قد لا يحتاج إلى صفة حقيقية في شيء منهما كاليمين و الشمال؛ فإنّهما متضايفان من غير اعتبار صفة زائدة في واحد منهما.

و قد تعرض الإضافة لجميع الموجودات. أمّا للواجب تعالى فكالأوّل، و أمّا للجوهر فكالأب، و أمّا للكمّ فكالعظيم[1] و الكبير و القليل و الصغير، و أمّا للكيف فكالأحرّ و الأبرد، و أمّا للأين فكالأعلى و الأسفل، و أمّا للمتى فكالأقدم و الأحدث، و أمّا للمضاف فكالأقرب و الأبعد، و أمّا للوضع فكالأشد انتصاباً و انحناء، و أمّا للملك فكالأكسى، و أمّا للفعل فكالأقطع و الأجذم، و أمّا للانفعال فكالأشدّ تقطّعاً و انكساراً.

و الإضافات في شخصيتها[1] و نوعيتها و جنسيتها و تضادها تابعة لمعروضاتها، فإن كانت المعروضات أشخاصاً أو أنواعاً أو أجناساً أو أضداداً كانت الإضافات العارضة كذلك.

قال:

فرع: التقدّم على الشيء قد يكون بالزمان كتقدّم الأب على الابن، و بالذات و الطبع[2] كتقدّم الجزء على الكلّ، و بالعلّية كتقدّم الشمس على ضوئها، و بالمكان كتقدّم الإمام على المأموم، و بالشرف كتقدّم العالم على الجاهل.

و ليس في سائر المقولات النسبية مزيد بحث، و لنختم الكلام في الأعراض.

أقول:

---

١ . أ: فكالأعظم.

١ . أ: تشخّصها.

٢ . أ: - و الطبع.

لمّا كان التقدّم من أنواع الإضافة جعله فرعاً على الإضافة، و أشار إلى أقسامه، و هي[١] خمسة؛ الأوّل: تقدّم الشيء على الشيء بالزمان، و هو أن يكون المتقدّم قبل المتأخّر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد، كتقدّم الأب على الابن.

الثاني[٢] التقدّم بالذات، و هو كون الشيء بحيث يحتاج إليه شيء آخر و لا يكون مؤثّراً فيه، كتقدّم الجزء على الكلّ و كتقدّم الواحد على الاثنين.

الثالث: التقدّم بالعلّية، و هو تقدّم المؤثّر الموجب على معلوله، كتقدّم الشمس على ضوئها.

الرابع: التقدّم بالرتبة، و هو أن يكون الترتيب معتبراً فيه، و سمّاه المصنّف التقدّم بالمكان. و الرتبة إمّا حسّية كتقدّم الإمام على المأموم، أو عقلية كتقدّم الجنس على النوع؛ إذا ابتدء من الطرف الأوّل، و بالعكس إذا ابتدء من الطرف[٣] الآخر.

الخامس: التقدّم بالشرف كتقدّم العالم على الجاهل. و الحصر استقرائي.

و قد أثبت بعض الأفاضل قسماً آخر، و هو تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض آخر[١]، و زعم أنّه غير عائد على شيء من الأقسام الخمسة. و ذلك لأنّه ليس بالزمان؛ إذ يستحيل أن يكون للزمان زمان آخر، و لا بالذات و الطبع؛ إذ ليس بعض أجزاء الزمان محتاجاً إلى بعض، و لا بالعلّية كذلك[٢]، و لا بالرتبة؛ لأنّها إمّا وضعية و ليس للزمان وضع، و إمّا عقلية و ليس في طبع بعض أجزاء الزمان أن يكون متقدّماً على البعض، و لا بالشرف، و هو ظاهر.

هذا ما قاله، و الحقّ أنّه عائد إلى التقدّم بالزمان؛ لأنّ التقدّم بالزمان لا يقتضي أن يكون كلّ من المتقدّم و المتأخّر في زمان غيرهما، بل التقدّم بالزمان يقتضي أن يكون

---

١. ب: + منحصرة بالاستقراء على.

٢. ج: + و الثاني.

٣. أ: الجانب.

١. أ، ب: على البعض.

٢. ج: لذلك.

المتقدّم قبل المتأخّر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد، و أجزاء الزمان بعضها بالنسبة إلى البعض كذلك، فيكون تقدّم بعضها على بعض بالزمان، لكن ليس بزمان زائد على المتقدّم، بل بزمان هو نفس المتقدّم.

و أيضاً: يجوز أن يكون تقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض بالرتبة؛ فإنّ الأمس متقدّم على اليوم بالرتبة إذا ابتدء من طرف الماضي، و بالعكس إذا ابتدء من طرف المستقبل.

و ليس في باقي المقولات زيادة بحث، فاقتصر المصنّف على المباحث التي ذكرها، و ختم الكلام في الأعراض.

۱. فهرس الآيات

٢. فهرس الأحاديث الشريفة

٣. فهرس المصطلحات و المفردات الفنّية

٤. فهرس الأعلام والفِرَق والقبائل والجماعات والكتب